

بسم الله الرحمن الرحيم

الإسلام والعلمانية

مدخل عام للكتاب

تؤكد أدبيات علم اجتماع المعرفة أن الجماعة البشرية لا تستطيع فقه واقعها والتبصر به إلا من خلال ذاتها ، وآليتها في ذلك جهاز إجرائي هو المخيال العام أو الضمير الجماعي .

وهذا الضمير يتكون بصورة بطيئة وتلقائية ومستمرة وغير محسوسة نتيجة تراكمات وخبرات حياتية ومعرفية وتجارب عاطفية وتاريخية وسوابق عقلية وسلوكية وغير ذلك .

ويمكن القول إن الضميرين الغربي و العربي خضعا تجاه بعضهما البعض لنظرة عدائية مانوية تبادلا خلالها ــ وعبر عمق تاريخي مديد ــ نظرات التسفيه والازدراء ،حيث غاض في أعماقهما موروثا ثقيلاً وكئيباً وداكناً . ومرد ذلك خطابات أيديولوجية وسياسية سعارية خلقت صورة غائمة ومشوشة عن الغير وأقامت جداراً سميكاً من الحساسيات والتقويمات الخاطئة .

وبالطبع فالأمر لا يخلو من قيام قنوات اتصال فكرية وقيمية مشتركة بين ضفتي المتوسط عبرت عن بعض مظاهر الفهم المتبادل والتفاهم الإنساني الحر خلال العصر الوسيط ، وإن كان التدابر والتناجز والتنابذ والقطيعة هي السمة السائدة والمهيمنة على التاريخ السياسي والحضاري والاجتماعي لهذا العصر[١] .

ومما لا جدال فيه أن ميزان القوى بين القطبين الكونيين المذكورين ناس علواً وصعوداً لينتهي به المطاف – بعد صعود لصالح العرب عقبه توازن – إلى انتصار ظافر وصعودي ملموس لصالح الغرب لاسيما في العصر الاستعماري وبعد أن قام هذا الغرب بتفكيك العالمية الإسلامية ، ثم تطويق عناصرها ومحاصرتها وعزلها في طريقه للإجهاز عليها ومحوها من لوح الوجود .

ومن المؤسف حقاً الانسياق مع توتر الأيديولوجيا والكلام عن عروبة وإسلام في مواجهة الغرب ، ولكن كيف نفسر الأحداث التاريخية منذ الحروب الصليبية مروراً بإجهاض المشروع العربي النهضوي لمحمد على باشا واحتلال نابليون لمصر صعودا باحتلال المغرب العربي ثم المشرق العربي وخطاب غورو عل قبر صلاح الدين ثم اتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور تتويجاً وانتهاء بالمشروع الصهيوني الأطلنطي لاحتلال أرضنا في فلسطين ، ثم مناهضة المشروع النهضوي الناصري ، وأخيراً لا آخر الموقف من ليبيا ثم السعي الحثيث الجاهد لتركيع وتجويع وتدمير شعبنا العربي الأبي الشقيق في العراق .

---

[١] د. حامد ربيع : التجدد الفكري للتراث الإسلامي دار الجليل دمشق ط١ ،١٩٨٢،ص ٢١ ، وقد تكلم عن مسالك وقنوات الاتصال بين ضفتي المتوسط في القرون الوسطى ، ودعا إلى التماس ذلك في خزائن الأديرة والكنائس وأشار إلى أنه اطلع على ترجمة لبعض أجزاء مقدمة أبن خلدون باللغة اللاتينية في دير القديس سان فرانشيكو.

هل يمكن القول إن هذه الأحداث جاءت محض الصدفة والنزعة العارضة الطارئة ؟؟... أم إن هنالك ناظماً موضوعياً يجمعها ويلم شتاتها ويربط فرادتها وتناثرها.

هل يمكن الحديث والتدليل راهنياً بأن الضمير الغربي شفي تماماً من رواسب القرون الوسطى؟؟.... وأن بإمكاننا أن نمد له الأيدي بثبات وثقة وطمأنينة دون أن يعتورنا الغفل والتغافل .

للإجابة عن ذلك لابد من أن نعرض بسرعة لتلك الصورة المهرطقة الظلامية الحالمة المتواكلة والكسولة التي ألصقت بأمتنا والمستقرة في الضمير الغربي منذ القرون الوسطى والتي لاتزال ترتسم بعض ملامحها وتمتد آثارها راهنياً على نسيج أحداثنا القائمة .

ولعل ما يؤكد هذا المظهر العدائي لأمتنا أن الغرب شكل لاهوتا خاصا لمقاومة الإسلام والعروبة ، الأمر الذي يحثنا ويستنهضنا لمعانقة تلك الصورة العدائية وتلمسها نسبياً ، حيث اخترنا لذلك بعض الصور الفكرية الإزدرائية التي قدمها الغرب في وجه أمتنا وحضارتنا .

لقد بلغ الأمر بتلك الصورة الكالحة أنها طالت وتناولت كافة قيمنا ورأسمالنا الرمزي ، ولم ينج منها أحد حتى المقدس لدينا ، كما يتضح من العقاب المثير للقرف والاشمئزاز من نمط فريد ، في الصورة التي رسمها دانتي للرسول ﷺ في الكوميديا الإلهية ، حيث قطعه إلى نصفين من ذقنه إلى دبره مثل برميل تمزق أضلاعه كما يقول دانتي [١].

وفي ما يلي بعض الصور الإزدرائية لرأسمالنا الرمزي ، وقد استقيناها من كتاب الاستشراق:

– وصف شذرن الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه ناشر لوحي زائف ، وهو تجسيد للشبق والفسق والشذوذ الجنسي ولسلسلة كاملة من الخيانات المتنوعة التي اشتقت جميعاً بصورة منطقية من انتحالاته المذهبية ، فهو داهية ، والإسلام في الوقت نفسه هرطقة آرية [٢].

---

[١] د.إدوارد سعيد : الاستشراق ترجمة كمال أبو سيف ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ،ط٢، ٩٨٤،ص٥٧ .

[٢] المرجع السابق ص ٩٢.

وقريب من ذلك قول ديربيلو : هذا هو المنتحل المشهور " ماهومت " المؤلف والمؤسس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين نسميها نحن الماهوميتة ، وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الإسلامية أو الماهومتية إلى هذا النبي المزيف كل المدائح التي نسبها الآريون والبوليسون والهراطقة الآخرون إلى اليسوع المسيح مجردين إياه في الوقت نفسه من ألوهيته [1]

– إن زهرة اللوتس في نظر نرفال لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع البصل [2]

– العرب راكبو الجمال إرهابيون معقوفو الأنوف – شهوانيون شرهون ، تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة الإنسانية [3].

–يؤكد رينان أن اللغات السامية لا عضوية متعطلة النمو مستحاثة بشكل كامل ، وعاجزة عن أن تجدد حيويتها وقوتها ، وفي النهاية الساميون ليسوا مخلوقات حية [4] .

إن سيف محمد والقرآن هما أكثر أعداء الحضارة والحرية والحقيقة الذين عرفهم العالم حتى الآن[5].

– الشرقيون والعرب سذج غافلون محرومون من الحيوية والقدرة على المبادرة مجبولون على حب الإطراء والدسيسة والدهاء والقسوة على الحيوانات ، وهم لا يستطيعون السير على الطريق أو الرصيف وعقولهم الفضولية تعجز عن فهم ما يدركه الأوربي البارع بصورة فورية ، وهم عريقون في الكذب وكسالى وسيئوا الظن وهم في كل شيء على طرف نقيض من العرق الأنجلوسكسوني في وضوحه ونبله[6]

[1] المرجع السابق ص ١٢٤.

[2] المرجع السابق ص ١٣١.

[3] المرجع السابق ص ١٦٣.

[4] المرجع السابق ص ١٦٣.

[5] المرجع السابق ص ١٦٨

[6] المرجع السابق ص ٧٠

– في رواية لسكوت وصف المذكور المسلم بأنه ينحدر من سلالة الشرير ، بل إنه يفاخر بذلك[١] – وصف العقل العربي بأنه عاجز عن طرح شعوره الجارف الحاد بانفعالية الأحداث المحسوسة وفرديتها ، وهذا هو أحد العوامل التي تكمن وراء ظاهرة فقدان حسه بالقانون [٢].

يرى رينان أن الساميين لم ينتجوا تراثا أسطوريا أو فنا أو تجارة أو حضارة ووعيهم ضيق وحاد الصلابة ، وبشكل عام فهم يمثلون تركيبا دونيا للطبيعة الإنسانية [٣] .

–تكلم شاتوبريان عن أطماع فرنسا في مصر قال المذكور : إنني وجدت ذكريات وطني البهي فقط جديرة بهذه السهول العظيمة ، وأبصرت بقايا أنصاب تذكارية لحضارة جديدة جاءت بها إلى شواطئ النيل عبقرية فرنسا ..... كيف حدث أن صار هذا الرعاع المنحط الغبي من المسلمين إلى سكنى الأرض ذاتها التي أثار سكانها المختلفون عنهم اختلافاً شاسعاً إعجاب هيرودتس وديودوروس [٤] .

ويستطرد شاتوبريان قوله : لقد كان ا لقرآن (كتاب محمد) ، وهو لم يحتو على أي مبدأ للحضارة أو تعليم يسمو بالشخصية ، وهذا الكتاب مخترع ولا يعظ مقت الاستعباد والطغيان ،كما أنه لا يعظ حب الحرية ..... لم تدر الحروب الصليبية حول إنقاذ كنيسة القيامة فحسب ، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض ، مذهب تعبدي هو عدو الحضارة محبذ بإطراد للجهل (وذلك هو الإسلام طبعاً) وللطغيان وللعبودية أم مذهب تعبدي أدى إلى أن يوقظ في البشر المعاصرين عبقرية الزمن الغابر الحكيم وألغى العبودية الدنيئة [5].

---

[١] المرجع السابق ص ١٢٥

[٢] المرجع السابق ص ١٢٩

[٣] المرجع السابق ص ١٦١

[٤] المرجع السابق ص ١٨٨و ١٨٩

ويتابع المذكور قوله : عن الحرية لا يعرفون شيئاً من الاحتشام ليس لديهم شيء ، والقوة هي ربهم ، وحين تمر بهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يطبقون عدالة السماء ، فإنهم يبدون مثل جنود دون قائد ، مثل مواطنين دون مشرعين مثل عائلة بدون أب [1].

– تكلم كيبلينج عن نظام للسيادة يربط الشرق بعجلة الغرب ، يقول المذكور : بغل ، حصان ، فيل ، عجل يطيع سائقه والسائق يطيع العريف والعريف يطيع الملازم والملازم يطيع النقيب والنقيب يطيع الرائد والرائد يطيع المقدم والمقدم يطيع العميد آمر وحدته والعميد يطيع اللواء الذي يطيع نائب الملكة وهو خادم الامبراطورية [2].

– إن فتح الأرض الذي يعني غالباً انتزاعها من أولئك الذين لهم بشره مختلفة أو أنوفاً اكثر تسطيحا من أنوفنا بقليل ليس شيئا جميلا حين تتأمله بعناية زائدة وما يغفر له هو الفكرة ذاتها فقط ، فكرة تختفي وراءها لا تظاهر عاطفي ، بل فكرة وإيمان لا أناني بالفكرة سيئ يمكن لك أن تقيمه وتنحني أمامه وتقدم له قرباناً [٣].

- الفكر الأوروبي يرى أن اللغة العربية ميالة بطبيعتها إلى الخطابية ، والعربي يحيا في بيئة قاسية ومحبطة ولا تتاح له فرصة أن ينمي طاقاته الكامنة وأن يجدد موقعه في المجتمع ولا يؤمن بالتقدم أو بالتغيير ولا يجد خلاصه إلا في العالم الآخر [٤] .

- لقد كشف العرب عن عجزهم في الوحدة المنضبطة والملزمة فهم يجرون انفجارات جمعية من الحماسة ، لكنهم لا يتابعون المساعي الجمعية بصبر ، وهي مساع تحتضن عادة دون رغبة كاملة ، وهم يظهرون

---

[١] المرجع السابق ص١٨٧

[٢] المرجع السابق ص ٧٦

[٣] الرأي لجوزيف كونراد المرجع السابق ص ٢١١

[٤] المرجع السابق ص ٣٠٨

افتقاراً إلى التنسيق والتناغم في التنظيم والأداء الوظيفي ، وإن أي عمل جمعي يهدف إلى الإفادة العامة أو الربح المتبادل لأجنبي عليهم [١] .

- وفي الملاحظة التي قدمها حاييم وايزمن إلى آرثر بلفور يقول وايزمن : إن العرب المهرة سطحيون وسريعو البديهة والفطنة يعبدون شيئاً واحداً وشيئاً واحداً فحسب ، القوة والنجاح ، وعلى السلطات البريطانية – وهي التي تعرف الطبيعة الغادرة للعرب – أن تراقب بحذر وبصورة دائمة ، وبمقدار ما يحاول الحكم الإنجليزي أن يكون عادلاً بمقدار ما يزداد العرب تعجرفاً وغطرسة [٢] .

ـ ويرى غروييناوم أن الإسلام ظاهرة أحادية وحدانية بخلاف أية ديانة أو حضارة أخرى وهو ضرب إنساني ، عاجز عن التطور ومعرفة الذات الموضوعية إضافة إلى كونه عقيماً غير خلاق لا علمياً وسلطوياً ، وجوهري أن يدرك أن الحضارة الإسلامية كيان ثقافي لا يشاركنا تطلعاتنا الرئيسة فهو ليس على درجة حيوية من الاهتمام بالدراسة المتبناة للثقافات الأخرى وتفتقر الثقافة القومية العربية أو الإسلامية إلى مفهوم الحق الإلهي لأمة من الأمم ، تفتقر إلى بنية من القيم الأخلاقية والى الإيمان السائد بالتقدم الآلي الميكانيكي ، وتفتقر قبل كل شيء إلى الحيوية الفكرية المتوثبة التي تمتلكها أية ظاهرة أولية وكلتا القوة وإرادة القوة هي غاية بذاتها [3].

– كان الزي المخصص لحفل لم الشمل في جامعة برنستن عام ١٩٦٧ قد صمم قبل حرب حزيران وكان ينوي للمتخلل الأساس أن يكون عربياً : ثوب ولباس رأس وصندل ، وبعد الحرب مباشرة حين أصبح واضحاً أن المتخلل العربي سيكون أمراً محرجاً صدر مرسوم بتغيير الخطط الموضوعة للم الشمل وقضت الخطة الجديدة بأن يسير الخريجون المحتفى بهم وهم يرتدون الزي ، كما كان مقررا في الأصل في موكب رافعين أيديهم فوق رؤوسهم بحركة تعبر عن الهزيمة القانطة ، وكان هذا هو ما صاره العربي ، وكان المجال والمدى

---

[١] المرجع السابق ص ٣٠٨

[٢] المرجع السابق ص ٣٠٤

[٣] المرجع السابق ص ٢٩٦

اللذان أعطيا له يقتصران على الانتقال من نموذج منحط مرسوم بخطوط عامة شاحبة كبدوي راكب على جمل إلى صورة كاريكاتورية مقبولة كتجسيد لانعدام الكفاءة وللهزيمة المهينة .

وبعد حرب ٩٧٣ ظهر العربي في كل مكان شيئا أبعد تهديداً وأشد خطراً وبرزت بانتظام رسوم ورقية تصور شيخاً عربياً يقف وراء مضخة بنزين ، ولكن هؤلاء العرب كانوا بجلاء ساميين وكانت أنوفهم المعقوفة بحدة والنظرات الشذراء الخبيثة على وجوهم تذكيراً واضحاً بأن الساميين كانوا يقبعون تحت كل مشكلاتنا ومصاعبنا التي كانت في هذه الحال بشكل رئيس النقص في البنزين [1].

- في الأفلام والتلفاز يرتبط العربي إما بالفسق وبالغدر والخديعة المتعطشة للدم ويظهر منحلا ذا طاقة جنسية مفرطة قديراً دون شك على المكيدة البارعة المراوغة، لكنه جوهرياً سادي خؤون منحط تاجر رقيق راكب جمال صراف وغد متعدد الظلال ، وكثيراً ما يرى العربي القائد للصوص المغيرين والقراصنة والعصاة يزمجر في وجه البطل العربي المأسور والفتاة الشقراء وينظر نظرة تنقط خبثاً وشبقاً فيما يتكلم ، يظهر العرب دائماً بأعداد ضخمة لا فردية لا خصائص أو تجارب شخصية وتمثل معظم الصور الهيجان والبؤس الجماعيين أو الإشارات والحركات اللاعقلانية (والشاذة حتى اليأس) وخلف هذه الصور جميعها يتربص خطر الجهاد المهدد والعاقبة: الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يحتلون العالم [٢].
- وبلغت مقالة قريبة العهد كتبها ايميت تبدل في مجلة هاربر درجة أعلى من القذف والتجريح والعنصرية العرقية إذ طرحت منظومة تقول إن العرب أساساً قتلة ، وإن العنف والخديعة محمولان في المورثات العربية .
- ويكشف مسح دراسي بعنوان (العرب في الكتب الدراسية الأمريكية) تمثيلات تظهر العرب على درجة قصوى من الفظاظة كمجموعة عرقية دينية وإن الذي يربط بين شعوب الشرق الأوسط هو عدائية العرب وكرههم لليهود وللأمة (الإسرائيلية) ، وثمة كتاب ذكر أن الدين الإسلامي بدأه رجل أعمال ثري

[١] المرجع السابق ص ٢٩٦

[٢] المرجع السابق ص ٢٨٧

يدعى محمد ، وقد ادعى أنه نبي وأخبر أتباعه بأنهم سيحكمون العالم وبعد موته بقليل سجلت تعاليمه في كتاب يدعى القرآن [1] .

ولكن السؤال المطروح هو : هل أمسك المفكرون والقادة عن شحن الضمير الغربي بصور وأشكال العداء ضد أمتنا ؟؟

لا أحد يعتقد ذلك بل يمكن القول إن هنالك عوامل عدة فعلت هذا السبب ، ولعل في مطلعها زرع الكيان الصهيوني بأيد غربية والتزام هذا الغرب في استمرار ذلك المشروع وجوداً وقوة ، ثم الدور الاقتصادي المتعاظم لأمتنا المتمثل في موقعها الاستراتيجي وثروتها النفطية ويضيف بعضهم سبباً خاصاً هو التأثير المتميز للحركة المسيحية الأصولية الأمريكية .

وفي الحقيقة فهذه الأصولية الأمريكية هي أحد الأعمدة الأساسية للمشروع الصهيوني [2] ، ويرتبط بذلك ما تثيره الأصولية الأمريكية ومؤسساتها ومنظماتها وقادتها من أطروحات سياسية وعقائدية وممارسات ضغط وتأثير في المجتمع الأمريكي وفي السياسات الخارجية الأمريكية تجاه الصراع العربي الإسرائيلي .

والحركة المذكورة تنطلق من الإيمان بالعصمة الحرفية للكتاب المقدس والاقتناع بأنه يتضمن توجيها ت للحياة بما في ذلك الشؤون ا لسياسية وخصوصاً النبوءات التي تشير إلى أحداث مستقبلية لصالح اسرائيل والعودة الثانية للمسيح [3] .

ولعل بروز حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في القرن السادس عشر أهم حدث في نشوء تلك الأصولية حيث نقلت الأساطير الصهيونية واعتمدت التفسيرات الحرفية للتوراة وأصبحت فلسطين في العقل المسيحي

---

[1] المرجع السابق ص ٢٨٨

[2] احمد مفلح : البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني مقال منشور في مجلة المستقبل العربي عدد ١٦٨ لعام ٩٩٣ ص ١٧٥

[3] احمد مفلح : البعد الديني في السياسة الأمريكية ص ١٧٦

الأوروبي البروتستانتي الأرض اليهودية الموعودة كما دخلت هذه التعاليم التوراتية الأدب والفن الإنكليزي [١].

لقد شكلت الاتجاهات الصهيونية عنصراً بارزاً في الحياة الثقافية والسياسية الأمريكية منذ بداية استيطان الأوربيين العالم الجديد وذلك بفضل المهاجرين الأوائل (البيوريتانيين) الذين حملوا معهم التقاليد والقناعات التوراتية [٢].

ذلك أنه عندما اكتشفت أمريكا وفاضت خيراتها على أوربا اندس اليهود في قوافل المهاجرين إلى العالم الجديد حاملين معهم مؤامراتهم وأطماعهم ونزعتهم الانعزالية وبدأوا بجمع المال واكتنازه ، ولما اندلعت نيران الثورة الأمريكية جاءت فرصتهم لتقوية نفوذهم وأطماعهم فاستثمروا الأحداث وتاجروا بالأسلحة وتجسسوا لحساب الطرفين فردت عليهم هذه الأعمال المال الوفير والنفوذ الذي أوصلهم إلى سدة الرئاسة الأمريكية بزعامة فرانكلين روزفلت اليهودي الأصل [٣].

مثل بسيط عن تأثير الإعلام الأمريكي لصالح الحركة الصهيونية المسيحية الأصولية يتضح من عدد المحطات الإذاعية الدينية البالغة حوالي ١٤٠٠ محطة تبث الواحدة منها حوالي ١٧ ساعة يومياً ، وهذا يعني أن متوسط ما يقضيه تلاميذ المدارس الثانوية من الوقت أمام شاشة التلفزيون يفوق ما يقضونه في المدارس مع التنويه بأن التلفزيون هو المصدر الرئيسي لوجهة نظر الأمريكيين عن العالم الخارجي [٤].

من المؤسف أن مظاهر العداء هذه لم تبق في ذمة التاريخ ، ولكنها ذكريات حسية لاتني تصيغ الأحداث المعاصرة ، وفيما يلي غيض من فيض من تلك المظاهر العدائية :

---

[١] احمد مفلح : البعد الديني في السياسة الأمريكية ص ١٧٦

[٢] احمد مفلح : البعد الديني في السياسة الأمريكية ص ١٧٧

[٣] احمد مفلح : البعد الديني في السياسة الأمريكية ص ١٧٨

[٤] احمد مفلح : البعد الديني في السياسة الأمريكية ص ١٧٩

- لقد أجاز الرئيس الامريكي ريغان العدو الأكبر بيجن غزو لبنان عام ١٩٨٢ مؤمناً أن هذه المعركة هي معركة (همكدال) المذكورة في التوراة والتي هي المعركة النهائية بين الخير والشر ليفسح المجال لظهور المسيح وقيام القيامة على عهده وزمانه فينال رضاء الرب [١] .

- وتكلم عن تلك النبوءة الرئيس الأمريكي بوش في حرب الخليج ، وذلك أمام حشد أمريكي في مقر جمعية بني برث إحدى أهم دعائم الهيكلية اليهودية الصهيونية مفاخراً بأنه كان رئيساً جيداً لصالح اسرائيل وأنه نجح في فك عزلتها الدولية بعد أن قضى على الخطر الذي يمثله العراق [٢] .

- ما قاله ريمون دولان وزير خارجية فرنسا وأكدته مجلة التايمز اللندنية بأن العالم العربي وهم وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة ديجول المدللة بأن العالم العربي هو محور سياسة المستقبل.

- قول مستشار بريطاني أقام طوال العقدين الماضيين في دول الخليج على أثر حوار جرى معه بتاريخ ١٩٩٠/٨/٦ ، قوله ما يلي : إن ما رسمته بريطانيا للمنطقة سوف يستمر مهما كلف الأمر وتحت أي ظرف فالمنطقة قد أخذت شكلها المستقر على ضوء ذلك والأوضاع التي صاغتها بريطانيا في منطقة الخليج بالذات غير قابلة للنقاش أو التعديل أو التبديل حتى لو اضطر الأمر إلى خوض حرب بعد حرب ، إن الخليج مختلف جداً عن بقية المناطق العربية فبعيداً عن وهم وجود أمة عربية الذي يتمسك به البعض من المهووسين ، وعلى الرغم من أن الوقائع أثبتت عدم واقعيته وافتقاره إلى مضمون صلب فقد تشكلت أمم في منطقة الخليج ، وليس مجرد شعوب ودول ، هنالك أمة كويتية وأمة بحرينية وأمة قطرية وهكذا ، والمسألة ليست في عدد السكان بل في تركيبهم فالعرب أقلية صغيرة في كل واحدة من هذه الأمم الخليجية التي تبلورت وتكرست بقوة ورسوخ ، والتشكيل الحضاري لكل منها يحتم عليها الاستماتة في الاستقلال والتمايز ونحن نتفهم مشروعية هذه النزعة ونحميها ، وإن الذين اعترضوا على

---

[١] برهان الدجاني : مستقبل الصراع العربي الإسرائيلي ، مقال منشور في مجلة المستقبل العربي عدد ١٦٥ لعام ١٩٩٢ ص ١٧

[٢] برهان الدجاني : مستقبل الصراع العربي الاسرائيلي ، ص ١٨

ما رسمته بريطانيا ونفذته في منطقة الخليج –وهم بالمناسبة قلة من المهووسين القوالين–سوف يعضون أصابعهم ندماً بعد الآن.

وإذا وجدت الولايا ت المتحدة فرصتها لاستكمال الهيمنة المباشرة على المنطقة ، فالأسلوب البريطاني تميز بالحكمة والحنكة المستندين إلى تراث عريق وخبرة طويلة أما الأمريكيون فالأمر مختلف تماما لان سلوكهم الفج والمملوء عنجهة سوف يجعلهم أشبه بفيل في متجر للزجاج [١].

– قول كليمنصو عام ٩١٤ بأن قطرة النفط أغلى من قطرة الدم ، وما أكده عام ٩٩٢ الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه الفرصة السانحة عام ٩٩٢ بقوله: أكثر مايهمنا في الشرق الأوسط هو النفظ واسرائيل .

وقوله عام ٩٨٠ : ستكتسب منطقة الخليج أهمية استراتيجية بالغة اليوم أكثر من أي يوم مضى ، وعلينا أن نعلم من يسيطر على ما في الخليج والشرق الأوسط لأنه المفتاح الذي يسمح لنا بأن نعرف من يسيطر على ما في العالم [٢] .

لقد أقرت إدارة الرئيس الامريكي ريغان مشروع قيام نظام شرق أوسطي يحل محل النظام الإقليمي العربي الراهن الهش ، وينهي تأثيرات الرابطة العربية ووافق الكونغرس الأمريكي بالإجماع سنة٩٨٣ على مشروع المستشرق اليهودي الأمريكي البريطاني الأصل برنارد لويس القاضي بتقسيم منطقة الشرق الأوسط بأكملها من جديد بما في ذلك تركيا وإيران وافغانستان بحيث ترسم خارطة جديدة للمنطقة تتحول فيها قبيلة في الجزيرة العربية إلى دولة [٣].

---

[١] خير الدين عبد الرحمن ، مقاله الموسوم بعنوان جزيرة أبو موسى وأسئلة حول مصير الأمة مجلة المستقبل العربي عدد /١/ لعام ٩٩٢ ص ٦٢

[٢] المرجع السابق ص ٥٤

[٣] مقال خير الدين عبد ا لرحمن ، مجلة المستقبل العربي ص ٥٩ وانظر صالح زهر الدين صهينة الوطن العربي استراتيجياً – بيروت العدد ١٠٦ ، ٩٩١ ص ٤٠

وجاء فوكوياما لينسق هذه المواقف والآراء ويؤسطرها ويصيغها في قالب فلسفي مدللاً بالانتصار النهائي لليبرالية ووصول البشرية إلى نهاية التاريخ ، حيث لا دموع ولا آلام وحيث يتحقق كل طوبى وأمل منشود ويصل قطار التاريخ إلى غايته المرتجاة باستثناء بعض المركبات ولن تحول عطالة المسلمين دون وصول هذه المركبات [١] .

لكن الشيء المؤلم هو أن هذا العداء لا يقتصر على المسلمين ، بل يتعداه إلى الإسلام ذاته ، وهذا ما أكده ميشيل دوبريه (رئيس وزراء فرنسا الأسبق) من أن الإسلام هو العدو الأول والمباشر للغرب ، وقول مارغريت تاتشر رئيسة وزراء بريطانيا السابقة : لقد بقي على الغرب أن يقضي على الإسلام بعدما قضى على الشيوعية [٢].

أما جان كلود بارو فيؤكد في كتابه (الإسلام والعالم المعاصر) أنه لا مكان للتعايش بين العالم المعاصر الذي أصبح ديمقراطيا وليبراليا وبين الإسلام [٣].

ويتساءل جان فرانسواز روفيل في كتاب الانتعاش الديمقراطي قائلاً : هل الثقافة الإسلامية هي العاجزة عن التكيف مع الديمقراطية أم إنها الثقافة العربية ويأتي الجواب سريعاً : الاثنان معاً [٤] ، ويؤكد هذا الكاتب عجز الإسلام عن الاندراج في الحضارة الديمقراطية وتقديم فهم للعالم المعاصر ، ويتساءل قائلاً : كيف يمكن أن نصف بالتسامح ديانة يتساوى فيها الاختلاف مع الإعدام [٥] .

---

[١] للتعرف على رأي فوكوياما والردود عليه انظر مجلة الاجتهاد – دار الاجتهاد بيروت العددان ١٥و١٦ لعام ٩٩٢ ص ٢٧٥ وماب عدها

[٢] مقال خير الدين عبد ا لرحمن السالف الذكر ص ٦٣٠

[٣] مجلة الاجتهاد العددان ١٥و١٦ ص ٣٠٥

[٤] مجلة الاجتهاد العددان ١٥و١٦ ص ٣٠٦

[٥] مجلة الاجتهاد العددان ١٥و١٦ ص ٣٠٧

وأخيراً فالإسلام في نظر المذكور حقيقة — سياسية - دينية _ توتاليتارية في العمق حتى الآن والأنظمة الفكرية التي تتضمن في مبدئها الأصلي مشروع الفتح العالمي هي النازية والشيوعية والإسلام ، ومن ثم لا يمكن ا لمساومة مع مشروع هدفه تدميرنا [1].

والمسلم العادي مثله في ذلك مثل السوفييتي العادي شخص لا يحول ولا يزول يحمل مشروع التهديد في ذا ته ويعجز عن الخلاص منه [2] .

هذا هو الوعي الجمعي الأطلنطي بمخزونه ومضمونه وروا فده والعوامل التاريخية المكونة له.

ويبدو بيقين أن هذا الوعي يتناقض قدرياً ومصيرياً مع أمتنا العربية ومشروعها النهضوي ، وهو الأمر الذي يتضح من تآلب الدول الأوربية جمعاء على مشروع محمد علي باشا النهضوي ووقوفها - خلافاً للتقليد التاريخي - مع تركيا ، والأمر نفسه بالنسبة لموقفها من المشروع الحضاري لعبد الناصر ومن أي مشروع وحدوي مهما كان شكله ومضمونه وتركيبه .

لقد بلغت الوقاحة في هذا ا لحلف غير المقدس - رغم ا لتناقضات الداخلية بين أعضائه- أن يسفر عن عدائه الواضح للإسلام ذاته ، وهو أمر ليس بالعجيب باعتبار الإسلام هو الاحتياطي الروحي الأعظم لأمتنا العربية والميكانيزم الذي يمكن أن يفجر طاقات لا حدود لها هذا فضلاً عن أنه مرشح أن يبني حضارة روحية تتعارض مع الحضارة الأطلنطية العادية.

وفي نظرنا إن المستقبل سيشهد صراعاً عنيفاً بين هذه ا لحضارة وبين تشوفات أمتنا لخيار حضاري نابع من شخصيتها ووعيها وذاتها ، حيث الإسلام يتموضع في الماهية والجوهر من هذا ا لخيار ، وهذا هو ا لمغز ى ا لمستخلص من حديث فوكوياما عن نهاية التاريخ وتدليله بالانتصار النهائي لليبرالية ووصفه الإسلام بالعطالة لاسيما خارج حوضه واعتباره ا لعقبة الكأداء أمام هذا الانتصار الحضاري ا لمزعوم .

---

[1] مجلة الاجتهاد العددان ١٥و١٦ ص ٣٠٧

[2] مجلة الاجتهاد العددان ١٥و١٦ ص ٣٠٧

ولعل الذي سيؤجج هذا الصراع زوال الاتحاد السوفييتي - كنقيض ايديولوجي لليبرالية - وتفرد الاطلنطيون بأسباب القوة وتحكمهم بالمؤسسة الدولية وتحويلها إلى جهاز قوة ، لا كنظام عالمي محمول على خلفية المؤسسة ومنطقها الداخلي ...

لقد خطب بوش في الكونغرس عقب الانتصار في حرب الخليج الثانية معلنا ولاءه للنظام الجديد الراهن ، وهذا يعني أن هذا النظام هو الابن البيولوجي للقوة الغاشمة وغطرستها.

هده صوره بسيطة ، ولكنها مهووسة وهائجة لموقف الغرب من وطننا وأمتنا ، وهي صورة تحمل فيما تحمله جانباً ايديولوجياً لا ثقافياً وإن كنا لانعدم من الناحية التاريخية وجود أكثر من خطاب ثقافي يحمل سمات الأنسنة ويقوم على الحوار [١].

ونحن مع الدكتور محمد ارغون في إبرازه تلك الجدلية الحية بين إنتاج المعنى وإنجازه وبين إرادة الهيمنة بحيث إن هذه الإرادة تجهد دائماً لتسخير المعنى وتمريغه من أنفه في أوحالها ، وان كان الخطاب الثقافي يجهد قدر الامكان للتحرر والاستقلال عن إرادة الهيمنة والايديولوجيا والمسألة أولا وأخيرا هي رهان المعنى [٢] ، وكلما اشتد عودة المعنى ترسخ الشرط البشري وضعفت بالمقابل إرادة الهيمنة وبالعكس ، وكما يحدث تماماً في شطري الأواني المستطرقة .

وفي نظرنا إن الغرب قدم لنا العلمانية من خلال إرادة الهيمنة وبواباتها وخلفياتها الايدولوجية ، وليس من خلال خطاب حر مؤسس ومحمول على قاعدة صلبة ورصينة من الحوار والتلاقي الثقافي .

---

[١] وقد عرض لرأي فلوبير المتضمن ضرورة الأخذ بنضارة الشرق

[٢] كتابه الإسلام – أوربا – الغرب ، بيروت ، دار الساقي ، ط١ ٩٥٥ ص٣٤

ولا أدل على ذلك أن الجمهورية الفرنسية الثالثة هي التي وضعت أسس ومداميك العلمانية، وقد اتسمت هذه الجمهورية بازدهار الوضعوية (الوضعية المتطرفة) التي أصبحت ايديولوجيا فرنسا لأجيال متعاقبة ، ويجب أن لا ننسى أن ظاهرة الفتوحات الاستعمارية ازدهرت في ظل الجمهورية الثالثة [1].

وفضلاً عن ذلك فالأعم الأغلب من المتفرنجين العرب اعتنقوا العلمانية إما غفلاً أو تغافلاً [2]، وليس انطلاقاً من ثقافتنا وهوية أمتنا .

وحقيقة الأمر أن هنالك الكثير من العاهات والأمراض التي تعتري المجتمعات الغربية ، ومع ذلك يكاد يختفي الجرح والنقد الموجه لتلك العاهات من متفرنجي أمتنا.

وهنالك ملاحظة هامة نسجلها في هذا الصدد مع ا لأستاذ محمد سيد رصاص لجهة انتصار التحديث الشيئي والمادي في أمتنا ليس إلا ، وبالمقابل فقد سحل تيار الهوية والتراث نصراً ظاهراً [3] فيما يتعلق بتثبيت أقدامه ومواقعه على تراب أمتنا ، وبغض النظر عن كل اعتبار ايديولوجي ، بل وانطلاقاً من الطبيعة الذاتية الماهوية للعلمانية ومن تاريخيتها الراهنة ، فهذه العلمانية تعيش أزمة طاحنة ، وقد عجزت في التعبير عن ذاتها في مشروع عالمي كوني يطرح القيمة الإنسانية ويعلن الشخص البشري والمواطنة العالمية ، فكيف إذن يصح اعتبارها نموذجاً ومثلاً حياً للاحتذاء والاقتداء ؟؟ .

وهذه الأزمة لا تقتصر على العلمانية ، بل تنسحب على العالم كله الذي تدعي أنها تقوده.

وبيان ذلك أن في الوقت الذي توجه فيه الدول الأطلنطية نداءها من أجل احترام الديمقراطية ، نجدها تدعم الأنظمة التي تقمع أبسط أنواع الحقوق والحريات الديمقراطية في بلادها ويا لها من فوضى معنوية شاملة

[1] د . أرغون المرجع السابق ص ٢١١

[2] كتابه ما بعد موسكو : دمشق دار الينابيع ط١ ٩٩٦ ص ١٨١

[3] الياس مرقس : المذهب الجدلي والمذهب الوضعي ط١ ٩٩١ ص ٩٩

وكاسحة تلك التي تسيطر على العالم الآن ، وهذه فوضى مؤلمة تشارك فيها الدول الكبرى وأجهزتها وإداراتها البيروقراطية المالكة لأحدث وسائل المعلوماتية ، وكذلك أنظمتها المصرفية [١] .

ذلك أن هذه العلمانية انتهت فلسفياً إلى الوضعوية ، كما انتهت على صعيد الاقتصاد إلى الرأسمالية وعلى صعيد المجتمع إلى الفردية ، وعلى صعيد الدين إلى الإلحاد[٢] .

ونحن لا نجد في هذه العلمانية الغربية إلا خطاباً اقتصادياً متمثلاً في الشركات المتعددة الجنسيات وذات الشهوة المتكالبة السرطانية في امتصاص الدماء وتقطيع الأوصال والتغول على هوية أمتنا وثقافتها [٣] .

هل تملك العلمانية مبادئ أخلاقية ومعيارية ناموسية وتطرح قيما معنوية ، لتحرير الشخص البشري الكوني ؟؟ [٤] .

قبل الإجابة عن ذلك السؤال لا بد من التدليل بأن العقل — والرسالة الظاهرة للعلمانية محمولة فقط على العقل — لم يستطع أن يحسم مسألة الأخلاق والقيم ، ومن جهة أخرى ، فمن الصعب جداً تحديد مضمون محدد لهذه الظاهرة ، بل إن أدبيات العلمانية تطالنا بأجهزة مفاهيمية متعددة : العلمانية الجديدة – العلمانية الحرة– العلمانية المتفتحة – العلمانية الإيجابية – العلمانية الجديدة ، العلمانية المناضلة : militant وأخيراً العلمانية الإسلامية[٥] .

[١] انظر د. أرغون : الإسلام والأخلاق والسياسة ، مركز الإنماء القومي بيروت، ٩٩٠ص ٣٣

[٢] الياس مرقس : المذهب الجدلي والمذهب الوضعي ، ط١ ، ٩٩١ ص ٩٩.

[٣] هذا الرأي لجارودي : أنظر د. أرغون : الإسلام ، الأخلاق ، السياسة ، مركز الإنماء القومي، بيروت، ٩٩٠ – ص٢٢١

[٤] كشف عن هذه الطبيعة السرطانية لتلك المؤسسات د. عدنان شومان في كتابه الموسوم بعنوان : اتفاقيات الجات الدولية ، دمشق ، دار المستقبل ÷ ٩٩٦

[٥] حوار المشرق والمغرب ، ص ٣٨ حيث وصف الدكتور حسن حنفي الإسلام بأنه علماني في جوهره.

ومن جهة أخرى يجب الابتعاد قدر الإمكان عن الموقف التبجيلي التبريري التسويغي الذي يرى تراثنا في مجمله حياً وسليماً مقدساً وغير تاريخي ليقف ويجمد في الفضاء العقلي القروسطي [1] وما كان يتخلله من ظلامية ودكانه .

تأسيساً على كل ما تقدم يجب فتح فضاء جديد للعمل التاريخي مع الغرب فضاء غير محكوم بأيديولوجيا الكفاح ، وبالعصبية القومية أو بالحشوية الإسلامية ، وإنما يحمل هم الصيرورة الإنسانية الكبرى وخلاصها من التعاسة المادية والنفسية والروحية والخلقية ، وما يتفرع على ذلك من ترسيخ حقوق الإنسان الأساسية والاقتصادية وحرياته العامة وديمقراطيته ، أي ترسيخ الأنسنة بالمعنى العام والموسع ، وهذا الأمر لا يتحقق إلا بفك الارتباط بين المعنى والقيمة من جهة وبين إرادة القوة والهيمنة من جهة أخرى ، كل ذلك عبر زحزحة يعقبها تجاوز للمواقع الأيديولوجية باتجاه القيمة وباتجاه نقطة التقاء المصالح والهم المشترك المحمول على الإرادة الحرة المحررة من دواعي القوة والاستكبار في الأرض .

على هذه الأرضية الرصينة يمكن الحديث عن رفع القطيعة القائمة بين أمتنا والغرب ، وكسر الحواجز السميكة بينهما ، ونسج عرى التواشج والتواصل لاسيما أن ضفتي المتوسط شهدتا –كما قلنا– ضروباً من التواصل الحر والحي المبرأة من إرادة القوة والهيمنة والمصالح المظلمة .

على هذا الأساس يرى الدكتور أرغون (أن العلمانية مفهوم عرضي أو تاريخي وليس مفهوما أزليا" أو سرمديا كما يتوهم البعض ..... فهي مرتبطة بالتاريخ السياسي والقانوني لبلد محدد بعينه هو فرنسا ، وميزة الانتقال من هذا المفهوم المحصور بتجربة تاريخية واحدة (أي التجربة الفرنسية) إلى المفهوم الفلسفي الواسع والكوني الذي اقترحه ، هو أنه يتيح لنا أن نستخدم المصادر الثقافية بالفكر الإسلامي من أجل حث المسلمين على فهم المكتسبات الإيجابية للعلمانية ، فكلمة العلمنة تثير نفور المسلمين للوهلة الأولى إنهم يخشونها كثيراً ،

---

[1] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ٦٥

ويعود ذلك إلى أسباب تاريخية معروفة ، فلا ينبغي أن ننسى بأن العلمنة كانت قدمت نفسها لبعض البلدان الإسلامية على هيئة الغرور العملي والوضعي [1] .

وإذا كان القلق والاضطراب وعدم التماسك يعتري تحديد المضمون الحضاري للعلمانية وضبط ماهيتها ونطاقها ، فهذا القلق نجده واضحاً على الصعيد الأخلاقي ، وهذا ما يتضح مع قول البروفسور لوكاس عضو اللجنة القومية للأخلاق بفرنسا : لا توجد أية ذروة دينية أو عملية أو أخلاقية أو سياسية أو فكرية قادرة على فرضها الآن [2] ، فالأخلاق أصبحت في عصرنا حرة أي نسبية ، هذا مع العلم أن خطاب الوحي كان قادراً على ذلك بشكل مطلق في العصور السابقة إذ أنه كان يحتوي على ما يمكن أن ندعوه على حد قول مارسيل غوشيه بمديونية المعنى ... هذا يعني أن البشر في الماضي كانوا يشعرون بالمديونية تجاه الخطاب الديني ، وكانوا يخضعون له بكل عفوية وطيبة ظاهرة ، وماك انوا يناقشونه أبداً ، وكانوا يخضعون له خضوعاً عميقاً ودائماً أما اليوم فلم يعد ذلك ممكنا [3] .

ذلك لأن العلمنة (الدنيوة) مدينة في نشوئها لحرب الأديان [4] ، حيث خرجت الدولة ظافرة منتصرة ، وبالتالي ونتيجة لذلك ، فقد عملت هذه السلطة المنتصرة إلى تهميش السلطة الدينية ومحاصرتها وحشرها في الحياة الخاصة ، مبعدة إياها عن الفضاء العام ، وبذلك فقد حرمت الإنسانية من ينبوع ثر للمعنى والقيمة ، وهذا ما صوره لنا أحد العلماء بقوله : إن الإنسان يعيش أزمة روحية وحضارية ، فقد ضاق عالم المعاني الذي يعيش فيه ، وفقد الإحساس بتلك الحيوية التي تحفل بها الطبيعية ، ذلك لأن مجتمع المدنية الصناعية قد فصل الإنسان عن الطبيعة فصلاً كاد أن يكون تاماً ، فلم تعد تجربته تتضمن الإحساس بالقوى الطبيعية المباشرة ، وبما

---

[1] د. أرغون : الإسلام أوربا الغرب ، ص ١٠٣ .

[2] د. محمد أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ١٠٩

[3] أنور الجندي : سقوط العلمانية ، دار الكتاب اللبناني في بيروت ط١ ، ٩٧٣ ص١٢

[4] د. أرغون : الإسلام ، أوربا . الغرب ص ١٠٣

تنطوي عليه من معانٍ تثري حياته الروحية ، إنه يعيش في عالم صنعه بكامل تفاصيله ، وبالتالي فقد كل ماله دلالة معنوية ، لأن ما صنعه الإنسان ينكشف ظله ، ولا يعود فيه سر.

إن حياة الإنسان المعاصر قد قصرت على جانب المحسوسات والماديات ، فإذا في أعماقه منطقة فراغ موحش يحتاج إلى عطاء لا تقدمه له هذه الحضارة المادية ، ولا ينقطع نداؤه من الداخل ، ولا سبيل إلى حل هذه الأزمة إلا عن طريق الدين الحق الذي يعطي الإجابات الصحيحة عن المسائل الحائرة : الموت : البعث : المصير : الخلود ... إن حياة الإنسان الحديث على هذا النحو ، توقفت بالقسر والجبرية عند جانب واحد حيث أكدت له الفلسفات أن الموت نهائي [١] .

وهذا هو عين ما أكده جيوسلوفاكيا ، فقد مثلت العلمنة في نظره انعطافا كوبرنيكيا ، إذ وضعت الإنسان في مركز العالم والحياة على حساب المتعال ، وذلك فهي دراما الحادية ، وبداية انحطاط الحضارة الإنسانية ، وطريقها بالإنسان حيث سينتهي بها المطاف إلى الحيوانية[٢] ويتابع جيوسلوفاكيا التأكيد بأن الشخص البشري تحول على يد العلمانية إلى إنسان ذي بعد واحد هو البعد الاقتصادي أو الإنسان الاقتصادي [٣] : Homo-Economique وقريب من ذلك ما أكده جان توتشار حول هذا السقوط المريع للعلمانية : إن حشر العلمانية الدين في نطاق ضيق يعني قطع الذات الإنسانية إلى نصفين وبذلك فالمسيحي لايعطي نفسه للعالم ، بل عليه أن يتوجه إلى العالم يتكلم عن العالم ، يكون من العالم ، في أعماق العالم من أجل دفع الحياة الزمنية نحو شاطئ الله[٤]

---

[١] أنور الجندي :سقوط العلمانية ص ١٢٢

[٢] مجلة النهج – بيروت ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية العدد ٢٣ لعام ٩٨٩ ص ٤٨ .

[٣] مجلة النهج – المرجع السابق ص ٤٩

[٤] كتابه : تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة الدكتور علي مقلد ، الدار العلمية ، بيروت ٩٨٣ ط١ ، ص٦٥ .

وهذا ما أشار إليه الدكتور أرغون بأن العلمانية أدت إلى عطالة الدين في المجابهات الإنسانية الكبرى قاصرة فاعلية الإنسان على التوتر العقلي دون التوتر الضميري والروحي والنفسي [١] .

وإنه لأمر طبيعي أن يقود هذا الاسترخاء في التوتر الروحي والنفسي ، أن يقود الإنسان إلى العنجهية العلموية الوضعية أي إلى إعلاء واستكبار وعتو وعلو صوت العقل والمادة والإلحاد ، وهذه المادية تجعل الإنسان يؤمن بالواقع الذي تدركه الحواس والتنديد بعالم الغيب الذي هو مصدر الوحي [٢].

ذلك أن المادية تحدو العلمانية لدراسة الإنسان ككائن مادي جاء عن طريق المصادفة حيث لا شيء إلا المادة والقوة ، المادة باعتبارها أزلية وعلة أولى ، بل إن القوة نفسها مظهر من مظاهر هذه المادة [٣] ، وإيمان العلمانية بالمادة يجعلها تؤمن بالتطور دون حدود ، على كافة مجالات الحياة ، وهذا ما يقود إلى نسبية الأخلاق ، وعدم وجود مبادئ معيارية ناموسية ، وهكذا فالأخلاق في نظر العلمانية متماهية محايثة للعالم المادي مرتبطة به ارتباط العلة بالمعلول ، وهذا ما ينفي الإيمان بعلوية الأخلاق ومثاليتها .

وعلى الصعيد الاجتماعي ، فالعلمانية تقود إلى الفردية ، وهذا يعني تسويد المصلحة الخاصة على صعيد المجتمع والربا على صعيد الاقتصاد ، ونتيجة لذلك فقد حدث شرخ كبير في الحضارة الكونية ، قسم المسكونة إلى قسمين : أوربا وأمريكا من جانب وبقية العالم من جانب آخر .

ولم تكتف العلمانية بممارسة العنجهة والشوفينية العلموية للعقل الوضعي ، بل هي تمارس الضغط والابتزاز على البلدان النامية حاشرة إياها في زاوية الانكفاء والجمود والفقر .

---

[١] كتابه : الإسلام ، أوروبا ، الغرب ص ١١٢

[٢] أنور الجندي : سقوط العلمانية ص ٥٦

[٣] أنور الجندي : سقوط العلمانية ص ٥٦

لقد حدث هذا بعد أن أصبحت موازين القوى السوسيولوجية وغيرها تميل لصالح الإلحاد والمجتمع المعلمن الذي مات فيه الله (بالمعنى المجازي) أي الذي يعني زوال التقليد المسيحي ، أو الذي أصبح فيه الله فريضة لا جدوى فيها بحسب التصور المسيحي [١] .

ما هو المصدر الحقيقي لقوة العلمانية ، وهل يمكن في استراتيجة القوة أم العقل ؟؟... يجيب العلمانيون عن هذا السؤال مسلطين الضوء على العقل ، وهذا ما يتضح من التعريف بالعلمنة بأنها حق الروح وحق العقل في الوصول إلى الحقيقة ، وبأن يضع كل شيء على محك الفحص والتساؤل أو هي الموقف الحر للروح أمام مشكلة المعرفة [٢] .

هل تصح هذه المقولة على العلمانية في شرخ شبابها وعلى الأخص في حقبة الأنوار؟؟.[٣] لنستمع إلى رأي أحد مؤيدي العلمانية ألا وهو الدكتور أرغون حول الأكبال والأثقال التي وضعتها العلمانية على العقل الديني وتاريخه الثقافي لاسيما ما يتصل بالدين الإسلامي ، في حين أن طبائع الأشياء ومنطقها الداخلي ولوغوسها تقتضي أن لا يقف حائل أمام حركة العقل في اجتراح معجزاته واكتسابها وصولاً إلى الحقيقة ، يقول الدكتور أرغون : إنني مدرس علماني ، ولكني في الآن نفسه أتحدى وجود باحث واحد أو أي اختصاص علمي يستطيع أن يقدم مقاربة علمية وموضوعية ومعمقة عن ماهية الظاهرة الدينية [٤] .

والسؤال المطروح هو : لماذا هذا الاستئصال والإقصاء والتهميش للظاهرة الدينية حتى كنظام معرفي ٥ ؟؟؟.. وهل يتفق ذلك مع توتر الروح وتوقها وأشواقها للقبض على الحقيقة ؟؟ .

---

[١] د: أرغون : الإسلام أوربا الغرب ص١٤٦

[٢] د: أرغون : الإسلام أوربا الغرب ص ١٠٣

[٣] المرجع السابق ص ١٥٢

[٤] كتابة العلمنة والدين ص٦١

[٥] كتابة العلمنة والدين ص٦١

ويتابع الدكتور ارغون القول : في الواقع توجد أدبيات غزيرة حول العلمنة أو حول المسيحية والعلمنة ، ولكن لا توجد دراسات كثيرة حول العلمنة والدين [١] .

وبالطبع فالدراسة تنصب أكثر على المسيحية ، أجل تسمى العلمانية نفسها بأنها الدنيوة أي أنها في جوهرها وطبيعتها الذاتية مشتقة من هذه الدنيا دون أي اعتبار للحياة الآخرة ، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : هل تقف العلمانية الموقف نفسه من المسيحية والإسلام ؟؟

إذا كان الجواب بالنفي فالعلمانية تفتقر إلى الجوهر ، ومن ثم فإذا افتقدت إلى ذلك كانت دوغما قبل أن تكون مجرده .

لقد كان إحدى نتائج ما يدعى بالعلمنة حصول الاستبعاد العقلي والعملي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة ، وهذا هو مغزى الجهاز المفاهيمي السائد في الغرب والمسمى علمنة الفكر[2].

ماذا يعني ذلك ؟؟؟... يعني أن العلمانية لما تحقق ذاتها وفتوحاتها على صعيد الفكر ذاته فكيف يمكن الحديث عن فتوحات أخرى ؟؟ .

جلي اذن أن العلمنة طردت نهائياً الدين شر طرده ليس كنظام عقيدي بل كنظام معرفي ، وهذا إن دل فإنما يدل على تلك الأزمة التي تعيشها العلمنة لاسيما فيما يتعلق بترقية الشخص البشري وبناء الذات الفردية وفتح الآفاق الروحية [3] التي وجدت في القرون الوسطى .

ويمضي الدكتور ارغون في نقده للعلمانية من الوجهة المعرفية فيقول : إن مدرسي المدارس الثانوية لا يعرفون كيف يشرحون نصاً أدبياً لباسكال ولا يعرفون ما هو تاريخ أية كاتدرائية ولا أهميتها على الصعيد الثقافي

---

[١] كتابة العلمنة والدين ص٧٠

[٢] كتابة العلمنة والدين ص١١٤

[٣] د . ارغون : الفكر الإسلامي ص ٢٥٩

والفني والعمراني لسبب بسيط هو أن الطلاب لا يملكون أية فكرة عن تاريخ الدين المسيحي وحتى الأساتذة لا يعرفون شيئاً عن ذلك في معظم الأحيان [1]

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للدين المسيحي ،فالصورة أشد قتامة وظلاماً بالنسبة للدين الإسلامي ، إذ الغرب لايزال ينعت الإسلام بخصوصية تجعله يبدو في تركيبه وجوهره شاذاً في حين أنه دين توحيدي .كيف يمكن الحديث عن هذا التوتر لمعرفة الحقيقة مادام الغرب ا لعلماني يعتبر الإسلام بمثابة فزاعة ايديولوجية وغرابة ثقافية ودينية بعيدة معاشه في مكان آخر، ما دام الغرب لم يفعل ذلك فسيكون من ا لصعب علينا أن نتحمل مسؤوليتنا المشتركة بخصوص مصير الإنسان وحقوقه وواجباته [2].

وما دمنا نتكلم عن الشرط البشري فسنعرج إلى حامل آخر هذا الشرط ألا وهو الديمقراطية كمظهر من مظاهر الأنسنة التي تفخر به العلمانية .نحن لا ننكر الإنجازات الكبرى التي تحققت على يد العلمنة على صعيد ا لديمقراطية وحقوق الإنسان ومشروعية الإدارة وحق التقاضي وغير ذلك من عناصر دولة القانون .

ولكن السؤال المطروح هو : هل إن هذه الإنجازات تمثل مبدأ ناموسياً عاماً يفرض نفسه على كل سلوك الغرب بما في ذلك سلوكه على صعيد العلاقة مع الغير؟؟ [3].

لا نعتقد ذلك ، بل نؤكد أن دعاوى المصلحة والقوة وإرادة ا لهيمنة هي التي تسوس سلوك الغرب لاسيما القطب الأمريكي وعندما تتعرض مصلحته في قطرة بترول يقيم الدنيا ويقعدها ، كما يتضح من حرب الخليج الثانية حيث أسفر عن وجهه دون مساحيق في حين يقوم برش المسك على أقدام العدو الصهيوني .

وإذا تجاوزنا الجانب الإيديولوجي المهووس للغرب حيال قضايانا المصيرية ، وعرجنا على مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان ، فهل يلتزم الغرب بذلك وهل يسعى لتسويد هذا المبدأ لصالح الشعوب ا لمغلوبة ؟؟.لقد سمعنا نبأ صدر عن إذاعة لندن مفاده أن وزير الداخلية في انجلترا أخذ يضغط للحصول على تشريع يحجب

---

[1] المرجع السابق ص ٢٠٧

[2] د . ارغون : الإسلام والغرب ص ١٠١

[3] علي حرب : خطاب الهوية – دار الكنوز الأدبية ، بيروت ص ١٥٩ .

حق اللجوء السياسي عن أحد اللاجئين السياسيين ، والأسباب الداعية إلى ذلك هي المصلحة المالية لإنكلترا .وهذا ما أكده الدكتور ارغون بقوله : ينبغي علينا كتابة تاريخ جديد للعلاقات الدبلوماسية بين دول الغرب وبين الدول العربية والإسلامية ، وإذا ما استطعنا كتابة هذا التاريخ تبين لنا إلى أي مدى تجاهل فيه الأوربيون مسألة حقوق الإنسان والديمقراطية في تعاملهم مع هذه الأنظمة التي تقمع أبسط أنواع الحقوق والحريات والديمقراطية [1].

لقد كان على الدول الأوربية تحقيق مصالحها التجارية والمادية فقط دون أن تعبأ بمصير الشعوب المحكومة من قبل أنظمة سياسية لا تتقيد إطلاقا بهذا الجانب الحاسم من تاريخنا المعاصر اقصد احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتعددية والديمقراطية [2] .

وهكذا يتضح مما سبق تحقق خيبة الأمل في العلمانية وانعدام المعنى في مشروعها [3] ، سواء على صعيد تحقيقها الخلاص الإنساني على أرضها أم على تراب الدول النامية .

وسبب ذلك أن العلمانية احتزلت إلى الرأسمالية أي إلى مشروع اقتصادي ليس إلا تكون حصة الأسد للغرب ، أما الغير فلا يعدو أن يكون جسداً هشاً خواء لا روح فيه ولا حياة.

وعلى هذا الأساس نلمس عودة المكبوت في تركيا لأن العلمانية الكاريكاتورية التي سارت على أرضها قامت على مظاهر شكلية كلبس الطربوش واستبدال الحرف اللاتيني بحرف عربي وغير ذلك من المظاهر التي عجزت عن امتلاك القواعد الاجتماعية والفكرية ، وهذا يدل على أن مشكلة المقدس لم تحل حتى هذه اللحظة ولا يزال علماء الانتربولوجيا والاجتماع يتساءلون عن ظاهرة المقدس وعن جوهرها ومحتواها [4].

---

[1] د. ارغون : الإسلام ، أوروبا والغرب ص ١٠١

[2] د. ارغون : الإسلام ، أوروبا والغرب ص ٢٣

[3] د. ارغون : الإسلام ، أوروبا والغرب ص ١٥٤

[4] د. أرغون : الإسلام ، أوروبا ، الغرب ص ٢٠٢.

والأمر نفسه بالنسبة لفرنسا ، فهي مهد العلمانية وقلعتها ومع ذلك يلاحظ أن المجتمع الفرنسي يهتم بالدين وأحيانا بأديان الشرق الأقصى القديمة لأنه متعطش روحياً بعد أن شبع مادياً خلال أكثر من قرن ولذلك نلاحظ انتشار الطوائف الغربية في المجتمع الفرنسي كطائفة (مون) مثلا وهي ذات أهداف تجارية مبتذلة ، ولكنها استطاعت أن تغري الكثير من شباب العائلات إلى درجة أنها أصبحت تشكل خطراً على العائلات الفرنسية التي لم تعد تستطيع استرداد أبنائها أو بناتها [1].

لقد ضل الناس في الغرب الطريق وذهبوا إلى أي مكان لإشباع حاجاتهم الروحية ، وللأسف فإنهم يقعون فريسة لهذه الطوائف الغريبة المنتشرة كالفطر في أوربا وأمريكا ، ويقعون في أحابيل الشعوذات والقادة المغامرين والدجالين الذين يضلون بأتباعهم إلى حد إقناعهم بالانتحار الجماعي ، وهذا ما حصل في أمريكا مؤخراً ، ومن ثم فإن أكثر المجتمعات البشرية تطوراً من الناحية العلمية والتكنولوجية تشهد أكثر الظواهر جنوناً ولا عقلانية أيضا ومثل هذه الظواهر تدفعنا للتأمل والتفكير العميق في بنية الحضارة الحديثة وضرورة إعادة التوازن إليها [2].

إن نموذج بلد كالسويد يدفع للتأمل والتفكير فهو يعتبر من أرقى بلدان العالم ، والدولة تفعل كل شي لحماية المواطنين اجتماعياً وصحياً وتوفير الرفاهية المادية لهم ، ولكنها لا تهتم بحاجاتهم الداخلية أو الروحية الحميمة فيشعرون بالوحدة والوحشة ويغرقون في الغم والكآبة ، وذلك لان الجوانية الداخلية بغناها وتناغمها هي التي تتحكم بسلوك الفرد – المواطن ونوعية حضوره في المجتمع ، ولهذا السبب كانت نسبة الانتحار أعلى ما تكون في السويد [3].

ذلك لأن المطلق جزء ما هوى في الإنسان ، وهذا الإنسان لا يفتأ ينشد الله بتشوف يرنو لمعانقته والعيش في لطفه ورضاه ، وهو الأمر الذي يجعل العلمانية نفسها تبحث عنه وتسعى إلى دمجه في نسيجها ، يقول العلامة

---

[1] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ٢١١.

[2] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ٢١١.

[3] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ١٥٠

محمد حسين فضل ا لله : إن العلمانيين أخذوا من الدين فكرة المطلق ، وهم في هذا ا لتوتر الفكري والنفسي أو السياسي يعيشون ذهنية دينية وإن لم يعترفوا بها [1].

وهذا هو مغزى ما تجترحه العلمانية في بحثها عن مطلقها الخاص ، هكذا نجد كونت زعيم الوضعية يدلل بالدين الجديد الذي هو عبادة ا لكائن الأعظم للبشرية والإنسانية ، وقريب من ذلك موقف روبسبيير الذي اعتبر أن العقل هو الإله [2] .

ولهذا السبب ذاته يصح الحديث عن النصوص التأسيسية للأديان العلمانية (الشيوعية والاشتراكية) ، حيث كانت نصوص ماركس تدرس ويعلق عليها كما تدرس النصوص الدينية[3].

والذين درسوا عقل التنوير في أوربا أبانوا لنا سبب هذا السقوط الذي وقعت فيه العلمانية ، فقد كشف هذا العقل عن محدوديته ووظائفيته العرضية المرتبطة بظروف تاريخية معينة ، كما كشف عن التطرف الذي لحق به على يد الثوريين الفرنسيين ، فقد كان هذا العقل ذو وجه مزدوج ، وجه تحرري ووجه سلطوي حيث فرضت الحركات العمالية في القرن التاسع عشر وكذلك التنظيرات الماركسية اللينينية النقد النظري والعملي لهذا العقل ثم انحرف هذا النقد بدوره وولد النتائج التي نعرفها اليوم (سقوط الشيوعية) [4]أجل لقد أحست أوروبا في البداية بفرحة الظفر والثقة ا لفكرية بالنفس عندما استطاعت التوصل إلى الحريات الجديدة التي تم اقتناصها عن طريق عقل التنوير .. فبعد قرون وقرون طويلة من هيمنة التعصب والانغلاق الديني ها هو عصر التنوير يشع على أوربا وينقذها من هذا الانحطاط والجهل والظلام ، ثم جاء بعد ذلك النقد الكاسح للدين من قبل ماركس واتباعه وما كان هذا النقد خالياً من المتانة والصحة ، ولكنه الهم ذلك الطغيان السياسي للأنظمة

---

[١] مجلة الدراسات الفلسفية ، بيروت ، العدد ٢٣ لعام ١٩٩٥ ص ٦٨

[٢] الياس مرقس : المذهب الجدلي والمذهب الوضعي ص ٣٥

[٣] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ٢٧

[٤] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ١٠٦

الشيوعية فقد أصبح الإلحاد هو الدين الرسمي للدولة وراحوا يدرسونه في مختلف مدارس وأنظمة الديمقراطيات الشعبية .

وقريب من هذه النتائج السابقة المتعلقة بانحراف عقل التنوير عن مسيرته ، قريب من ذلك ما أكده الدكتور سمير أمين يقول المذكور : إن فلسفة الأنوار جددت الوعي كي يستجيب للإطار المجتمعي الذي أخذ في التكوين في الربع الشمالي الغربي للقارة الأوربية انطلاقا من عصر النهضة وفتح أمريكا إلى الرأسمالية ، وبتعبير صريح ودقيق تبلورت أولى القوميات الحديثة في هذه الأطر المناسبة لنشأة الرأسمالية في فرنسا وإنكلترا بالتحديد ، أقول القوميات الحديثة بمعنى أنها قوميا ت ازدهرت في إطار الدولة – الأمة البرجوازية التي لا سابق لها في التاريخ .

ولقد أضفت فلسفة الأنوار مشروعية على هذه القطيعة في التاريخ ، ولذلك لم تتطلع إلى تكوين الدولة ــ الأمة البرجوزاية الجديدة على أنه ناتج طبيعي للتطور ولم تؤسس مشروعية القومية على ميثولوجيا بيولوجية ، بل اتخذت موقفاً مبدئياً مادياً تماماً وأتمت خطاب آخر فأعلنت أن الدولة – المجتمع هذا هو نتاج قطيعة وانعتاق من الطبيعة ، والمجتمع في منظورها ناتج عقد اجتماعي يربط الأفراد بعضهم ببعض [1].

ويتابع الدكتور سمير أمين حديثه عن مآلات فلسفة الأنوار ، ولكن من زاوية عدم تمكن هذه الفلسفة (بما في ذلك الثورة الفرنسية التي هي أعظم تجلياتها) من تحقيق هدفها ذي البعد العمومي .. لماذا ؟؟ [2]

يجيب عن ذلك الدكتور سمير أمين بأن المشروع العمومي لفكر الأنوار والثورة الفرنسية اصطدم بواقع التوسع الرأسمالي الذي حدد مغزاه في بعدين اثنين : ١-أسلوب توسع الرأسمالية في أوربا إذ أن الرأسمالية لم تفتح لها سبيلاً خارج انكلترا أو فرنسا وهولندا من خلال ثورات بورجوازية بل أقامت الدولة الأمة باستخدام القوة العسكرية كما في ألمانيا مثلاً [3] .أما البعد الثاني الذي وضع حدودا للعمومية البرجوازية فهو ذلك البعد الذي

---

[1] د .سمير أمين : المرجع السابق ص ٦

[2] المرجع السابق ص ٧

[3] المرجع السابق ص ٧

يخص التوسع الرأسمالي خارج مراكزها في الأطراف الآسيوية والأفريقية إذ لم يخطر ببال أصحاب الحكم الاستعماري أن يعاملوا شعوب المستعمرات معاملة أهل الوطن الأصل أي طبقاً للقيم الديمقراطية لفلسفة الأنوار ، بل وجد هؤلاء الحكام أن مصلحتهم إبقاء تلك الشعوب خاضعة لتقاليدهم (غير الديمقراطية طبعاً) وتوظيف التقاليد من أجل تكريس حكم الاستعمار [1] .

وهكذا تقودنا الخطى إلى النقطة التي سبق الإشارة إليها وهي البعد الديمقراطي المشوه والمجتزأ للديمقراطية وليدة العلمانية .

بيد أنه قد يقول قائل : إن العلمانية كمنطلق نظر فكري شيء والعلمانيون شي آخر ، ومن ثم فالعلمانية محجوبة بالعلمانيين ، والمسألة أولاً وأخيراً تكمن في قدرتها على خلاص البشرية إذا ما توفر لها الآلية البشرية (النخبة) التي تضطلع بتلك المسؤولية .وحقيقة الأمر فنحن لا نستطيع أن ننكر نهائيا أفضال العلمانية وما قدمته للبشرية وبصورة خاصة على صعيد الحداثة المادية والعقلية وعلى صعيد الأنسنة وخصوصاً الديمقراطية وحقوق الإنسان ، والقول بغير ذلك معناه الانحراف وراء أدلجة مهووسة والخضوع لهيمنتها ، والمنطق الصحيح يدفعنا للمعرفة الصميمة للشيء والاستكشاف السليم له ، ولأن الاستكشاف معرفه والمعرفة قدرة ومن جهة أخرى فالتحليل النقدي لرهانات المعنى يجب أن يسود على كل عصبية قومية .

ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي أن الغرب حقيقة إنسانية كبرى وفاعلية وأن أي تقدم أو خيار حضاري لأمتنا لا يمكن أن يؤتي أكله وثماره المرجوة إلا إذا انطلق من واقعية الحوار الفاعلة والموظفة الحية معه .

إذن يجب أن نفرق بين الذؤان والقمح أو بين الطفل وغسيله ، ونقوم بنقد علمي دقيق للعلمانية ومعرفة ميكانزماتها ونوابضها لاسيما أن إرادة المعرفة تعني إرادة القوة والقدرة.

---

[1] المرجع السابق ص ١٠

ومن جهة أخرى يجب الابتعاد قدر الإمكان عن الموقف التبجيلي التبريري التسويغي الذي يرى تراثنا في مجمله حيا وسليما مقدسا وغير تاريخي ليقف ويجمد في الفضاء العقلي القروسطي [1] وما كان يتخلله من ظلامية ودكانه.

تأسيساً على كل ما تقدم يجب فتح فضاء جديد للعمل التاريخي مع الغرب فضاء غير محكوم بأيديولوجيا الكفاح ، وبالعصبية القومية أو بالحشوية الإسلامية ، وإنما يحمل هم الصيرورة الإنسانية الكبرى وخلاصها من التعاسة المادية النفسية والروحية والخلقية ، وما يتفرع على ذلك من ترسيخ حقوق الإنسان الأساسية والاقتصادية وحرياته العامة وديمقراطيته ، أي ترسيخ الأنسنة بالمعنى العام والموسع ، وهذا الأمر لا يتحقق إلا بفك الارتباط بين المعنى والقيمة من جهة وبين إرادة القوة والهيمنة من جهة أخرى ،كل ذلك عبر زحزحة يعقبهما تجاوز للمواقع الأيديولوجية باتجاه القيمة وباتجاه نقطة التقاء المصالح والهم المشترك المحمول على الإرادة الحرة المحررة من دواعي القوة والاستكبار في الأرض.

على هذه الأرضية الرصينة يمكن الحديث عن رفع القطيعة القائمة بين أمتنا والغرب، وكسر الحواجز السميكة بينهما ، ونسج عرى التواشج والتواصل لاسيما أن ضفتي المتوسط شهدتا كما قلنا ضروباً من التواصل الحر والحي المبرأة من إرادات القوة والهيمنة والمصالح المظلمة .

وفي نظرنا إن رسم استراتيجي لكونيه [2] قوامها الإنسان وهدفها كرامته وعزته ومناطها البحث عن غايات متعالية للوجود البشري ،هذه الاستراتيجية لا تتم وتونع إلا بإدخال الفاعل أو الشرط الديني (القيم الروحية النابعة من الأديان) وهنا –والمسألة تتعلق بالفريق العربي الإسلامي– ينهض الإسلام كمخزون كبير وينبوع ثر ورأسمال رمزي غني لإنجاز المعنى والقيمة ((الوظيفة الكونية والروحية للإسلام)).

---

[1] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ٦٥.

[2] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب وهو يرى أن عرضية العلمنة نابعة من ارتباطها بمرحلة زمنية معينة وأن انتقالها إلى دائرة المفهوم الكوني يقتضي الأخذ بالمصادر الثقافية الإسلامية .

وبالطبع فالمقصود هنا بالإسلام الإسلام العقلاني المتفتح المتسامح ، وليس إسلام الجمود والحشوية ، أو الإسلام الأقنومي السكوني الدوغمائي الجوهراني القابع فوق التاريخ والمتأبي على كل إصلاح وتطور .

ذلك أن الإسلام هو روح المدنية والتقدم ، وإن أي تقدم وانطلاق لمركبة الإنسانية ، إنما هو اقتراب من روح الإسلام ومن الشرط الإنساني الذي يضعه الإسلام في سلم أولوياته.

وعلى هذا الأساس فنحن مع الإمام محمد عبده بأن الإسلام علم وذوق ، عقل وقلب ، برهان وإذعان فكر ووجدان[1] .

ونحن أيضا مع جمال الدين الأفغاني بأن الإسلام وثاق الله تعالى في سياسة خلقه، وملاك أمره ونظام الألفة بين عبادة وقوام معاشهم والمنبه على معادهم والرادع لهم عن البغي والتظلم والمهيب بهم إلى التحابب والتواصل [2]

هكذا يؤكد فريد وجدي بأن الإسلام هو روح المدنية الحقيقية وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترقى إليه القوة العقلية ، وأن أي تقدم لصالح الإنسان ، إنما هو اقتراب من الرسالة المحمدية [3] .

ذلك أن الإسلام – على حد قول عبد الرحمن البزاز – يقيم عقائده ويرتب نظمه ، ويشيع فلسفته على أساس متماسك من وحدة الحياة ، فهو لا يقر تقسيم حياتنا بين هذه الدنيا التي نحياها وحياتنا الأخرى التي يرتقبها ، إن هاتين الحياتين ممتزجتان أشد الامتزاج ومترابطتان أوثق الترابط ، وأن الأولى سبيل الأخرى[4] .

---

[1] كتابه الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية القاهرة ، ٩٠٢ص ١٥٢.

[2] كتابه الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية بيروت ١٣٠٦ هـ ، ص ٤٣.

[3] كتابه المدنية والإسلام ، القاهرة مطبعة هندية بالموسكي ٩١٢ط٣ ، ص٥.

[4] كتابه من روح الإسلام ص١٩١.

ذلك أن الإنسان في الإسلام أعز أعلاق الدنيا وأعمها بركة ، فهو الوجود وجوهره وهو قوام الأمة وبه ملاذها [1].

يقول الطرطوشي : من أجل الإنسان خلق الله الدارين [2].

وإذا كان هكذا الإنسان في ميزان الإسلام فما هي أيلولة الإنسان المعاصر ، وما هو الشرط الإنساني ، وهل يتجاوز البعد الأوحد ألا وهو البعد الاقتصادي ؟؟.

وهل فرط الأفغاني وركب متن الشطط والمبالغة عندما قال إن الإنسان أصبح أحط من الحيوان الناهق [3].

ومع ذلك فنحن لا ننكر الدور الفعال الذي تبذله العلمانية الايجابية المتفتحة والمتسامحة العاملة الناصبة من أجل الشرط الإنساني ،وهذا هو مبرر الجهاز المفاهيمي الذي يتردد في الغرب باسم ((الكفاح العلماني)) وفي الوقت نفسه ، فهو المسوغ للتمييز بين علمانية غير متدينة ولكنها إنسانية ، وبين علمانية الحادية معادية للدين.

ذلك أن هدف العلمانية الأولى هو ترقية الإنسان إلى قمة الحياة الدنيا ، وهذه هي مهمة الإسلام ومناط أمره وقوام سعيه ، وإن كان الإسلام لا يكتفي بذلك بل يؤمن بقيمة أخرى هي المقدس المطلق فيمنح بذلك الإنسان نوراً على نور وقيمة على قيمة وفاعلية على فاعلية إثراء وإخصاباً ، بذلك يكون الالتقاء بين الإسلام والعلمانية المتحررة على القيمة الإنسانية ، خلافاً للعلمانية المعادية للدين .

نقول إن الإسلام مصدر لنور الهي ((فعالية المثال أو علوية الأخلاق)) يضاف إلى نور الإنسان ، وبذلك فإننا ننعي على مقولة العلمانية ربطها الأخلاق بالتاريخ ربطا مطلقا ، لسبب بسيط هو حرمان القيمة من علوية الأخلاق ومثلها ، هذا فضلاً عن أن عنصر الجزاء الإلهي لا يلغي حركة الضمير ، بل يحافظ عليها ،

---

[1] الأفغاني : خاطرات الحرب والسلام ص ٤٢١.

[2] كتابه سراج الملوك ص ٤٣٢.

[3] خاطرات الحرب والسلام ص ٤٣٢.

وفي الوقت نقسه يحول دون تمزق النفس الإنسانية وتصدعها وشل حركاتها بهذا الصراع الحاد الذي يجري على مسرحها ، وذلك عن طريق بعض الإسقاطات النفسية ورفعها إلى السبب الإلهي .

الفارق إذن بين الإسلام والعلمنة هو ذاك السقف الإلهي الذي هو رافد إضافي لصالح الإنسان ، وخارج هذه المسألة الأخلاقية ، فالإسلام يتطابق مع العلمانية لجهة تسديد الإنسان وتعليته وتعزيزه وتكريمه ، ومن جهة أخرى فالمفروض بالعلمانية أن لا تعارض الإسلام طالما أنه قارة ضخمة لإنتاج المعنى والقيمة في جوهره وذاته وبامتياز [1].

وبالطبع فهذه الدائرة المشتركة بين الإسلام والعلمانية لا تعني التطابق ، إذ يبقى للإسلام ذروة أخرى من المشروعة يصعب على أية علمانية ارتيادها .

ذلك أن الإسلام يسلم بنواميس الفطرة في الإنسان والمجتمع والطبيعة ، وقوانين الفطرة في الطبيعة جعلت الإسلام يؤكد قدرة العقل على اجتراح مبادئ الطبيعة وفهمها دون قيود ، وهذا هو مغزى قول الرسول ﷺ : أنتم أعلم بشؤون دنياكم ، ومغزى ذلك أن المسائل المتعلقة بالدنيا وترتيبها وتنظيمها (حضارة الأرض وعمران الحياة) هي موضع تسليم واحترام الإسلام لقوانينها الوضعية ، وإن كان الإسلام يعطيها روح المجال وروح الضمير والمبدأ الأخلاقي .

الإسلام يؤمن بنظام الفطرة في النفس الإنسانية ، وهي أمور من أخص شؤون الإنسان ، وإن كان يضيف إلى أنوار الفطرة نور الهداية الإلهية والتي هي في حد ذاتها معايير ناموسية كبرى .

على ضوء ذلك يمكن التحدث عن المنهج الإنساني في الإسلام اجتزاء وتبسيطاً وفي إطار الخطوط العريضة الآتية :

١- المنهج الإسلامي طبيعي يتكلم عن السماء والأرض والحياة والموت .

٢- إنه منهج روحي يتحدث عن البصيرة والوجدان والقلب .

---

[1] القول للدكتور حسن حنفي حوار المشرق والغرب ، المؤسسة العربية للدارسات والنشر ، ط ١ ، ٩٩٠ ، ص ٣٤.

٣- إنه منهج نفسي يتحدث عن النفس في مراحلها وأطوارها المختلفة .

٤- إنه منهج اجتماعي يتكلم عن البيئة والوراثة وتأثيرها على الإنسان وغير ذلك .

٥- إنه منهج تربوي أخلاقي يعنى بتقويم السلوك .

٦- إنه منهج متوازن يجمع بين المادة والنفس ، بين العقل والقلب ، بين الروح والجسد ،كل ذلك بعيدا عن المثالية المجردة أو المادية الخالصة الداكنة ، ومستنداً إلى الواقع والفطرة ، ودون إهمال مطالب الجسد ، واعتبار هذه المطالب غاية الإنسان ، ودون إهمال الروح ومطالبة الإنسان بالزهد في الحياة .

٧- يؤمن الإسلام بالغيب ، ولكنه الغيب المستنير المتحرر من الأسطورة والخرافة والجمود والتخلف والمحكوم بأفق يتوازن فيه العقل والقلب ووحدة الروح والمادة ، وتترابط فيه الحياة الدنيا والآخرة والاتصال بالوحي والإيمان بالله تأكيداً للمسؤولية الفردية والالتزام بالأخلاق ، وإقرارا بالبعث والخلود ، ودون التعارض مع العقل والعلم والتقدم والتطور المنضبط على قاعدة الثبات [١].

٨- يتميز الفكر الإسلامي بتكامله وشموله وطابعة الإنساني بسبب احتوائه على مفاهيم العدل والرحمة والأخوة .

٩- مرونته وقدرته على الحركة والانفتاح على كافة العصور والبيئات .

١٠- سمته الجماعية حيث ينجو نحو الصالح العام مع الاحترام للصالح الخاص .

١١- مصادر المعرفة في الإسلام هي : البصيرة والقلب والعقل والتجربة .

ذلك أن الإسلام يقدس العقل ، ولكنة يدرك أن قوته نسبية (المكانة الانطولوجية للعقل) ومحدد في جناحي المكان والزمان ، ولهذا فالإسلام يضيف إلى العقل – كمصدر للمعرفة – يضيف معطى الوحي والغيب ، ولكنه الغيب المبرأ من الخرافة والشعوذة والوهم والأساطير .

---

[١] أنور الجندي : سقوط العلمانية ص ١٤٣.

وفي هذا الصدد يؤكد غارودي بأن الإسلام ليس ناقلاً لثقافات سابقة ، وبهذا الخصوص ثقافتي الشرق والإغريق ، بل هو مبدع ثقافة جديدة .

ذلك أن تصوره للوحدة (التوحيد) لا كوحدة للوجود ، بل كعمل توحيد في كل مجالات الخلق ، يتيح له أن يجدد الثقافة السابقة تجديدا عميقا [١] .

وعلى خلاف التصور الإغريقي للثقافة العميقة الثنائية ، بفعل التقابل – منذ أفلاطون على وجه الخصوص – بين المحسوس والمعقول في الطبيعة والفكر والله العالم ، تتصف الرؤية الإسلامية بأنها موحدة على نحو أساسي ، ومثال ذلك أن العالم المحسوس ، عالم الطبيعة غير مفصول أبداً عن المعقول ، ولا عن الله ، فظاهرات الطبيعة هي آيات الحضور الإلهي ، لغة بتكلمها الله والإنسان[٢] .

وإحدى نتائج هذا التصور تكمن في أن العلم سيكون تجريبياً على نحو متعاظم ، بدلاً من أن يكون له سمة نظرية كما هو الأمر لدى الإغريق [3] .

وعلى هذا الأساس فالمسألة الرئيسية في الثقافة الإسلامية في كل مجالات اللاهوت والفلسفة حتى العلوم والفنون هي فكرة الوحدة [٤].

وليس التوحيد من مجال الوقائع ، بل من مجال العقل ، إنه لا يشيد فلسفة الوجود كفلسفة الإغريق ، ولكنه يشيد فلسفة الفعل [٥] .

---

[١] غارودي: الإسلام ص ٤٦ .

[٢] المرجع السابق ص ٤٦ .

[٣] المرجع السابق ص ٤٦

[٤] المرجع السابق ص ٤٧ .

[٥] المرجع السابق ص٤٧ .

ويؤكد غارودي أن الإسلام يقيم نسقاً ومنظومة دقيقة تربط ربطاً محكماً بين العلم والحكمة والإيمان ، ذلك أن الحكمة – التي ليس لها أن تقيد عمل العلم الذي يصعد من سبب لآخر – ترتفع من غاية دنيوية إلى غايات أسمى حتى لا يستخدم العلم لتدمير الإنسان أو تشويهه بل لتفتحه وازدهاره .

ذلك أن العلم التجريبي والرياضي لا يقدم لنا أهداف هذا العمل القوي ، فالحكمة ، وهي النظر في الغايات ، استخدام آخر للعقل ، وهو استخدام تركة الغرب على وجه الضبط ، فلا الفلسفة ولا اللاهوت يؤديان هذا الدور التكاملي بين العلم الذي يقيم الوسائل والحكمة التي تبحث في الغايات[١] .

الإيمان هو البعد الثالث لعقل غير محدود ، فلا العلم في بحثه عن الأسباب ولا الحكمة في بحثها في الأهداف لا يبلغان أبداً سبباً أول ولا غاية أخيرة ، ويبدأ الإيمان بضرب من الوعي الواضح بهذا الحد ، حد العقل والحكمة ويصبح المسلمة الضرورية لتلاحمهما واتحادهما : فهذا الإيمان ليس حدا أو منافسا للعقل بل هو عقل دون حدود.

وإمكان اكتشاف الغايات النهائية بالنسبة للإنسان ، غايات عمله ، بديالكتيك فلسفي يصعد من غاية إلى غاية ينوب منابه التنزيل في مرحلته الأخيرة ، هو الموضوع الرئيسي في الفلسفة الإسلامية [٢].

والإسلام يرسخ المنهج التجريبي [٣] ، بل إن أوربا اقتبست هذا المنهج عن الحضارة الإسلامية.

زد على ذلك فمنهج الإنسانيات في الإسلام هو الحاكم للعلم ولكافة أعمال الإنسان ، وهو المقرر لمسؤولية الفرد والتزامه الأخلاقي[٤].

---

[١] غارودي المرجع السابق ص ٥٢.

[٢] المرجع السابق ص ٥٣.

[٣] ما يؤكد ذلك قوله تعالى: ((قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)) (البقرة: من الآية٢٦٠) .

[٤] أنور الجندي : سقوط العلمانية ص ١٥٨.

ومن هنا كان ثبات القيم والأخلاق في الإسلام ، وهذا الثبات هو الذي أعطى الأديان تلك القوة في إقرار منهج الإنسانيات وترسيخه دون تحول أو تغير خلافاً للعلمانية التي تؤمن بالأخلاقيات المحايثة لظروف الزمان والمكان .

لهذا السبب فقد كان منهج الفطرة في الإنسان والمجتمع والنفس والأخلاق ، يختلف عن منهج الفطرة في الكون والطبيعة ، فللعالم منهجه وللإنسان منهجه ، ولا يصح أحدهما في التطبيق على الأخر .

ذلك لأن منهج الإنسانيات في الإسلام يختلف عما هو في العلمانية لأنه لا يخضع كليا للتجريبية، أو يقوم على النظرية المادية الصرفة .

هكذا وبمنهج الفطرة يؤمن الإسلام أن هنالك تطوراً وحركة تدور على أساس من قاعدة ثابتة ، أي التطور المقر بالثوابت ، وهو ما يطلق عليه على صعيد حركة النص - ثبات النص مع حركة المضمون .

الحياة حركة وسكون ، السكون يمتاح الحيوية من الحركة والحركة ترنو إلى الاستقرار وهكذا دواليك ، الحياة جدل الحركة والسكون لا الحركة تسبق السكون ولا السكون يسبق الحركة ، وكل في فلك يسبحون .

لكل حركة فلك ومدار ومحور تدور عليه ، وكذلك الحياة البشرية ، لا بد لها من محور ثابت ، وهكذا فالإسلام يقرر مبادئ معينة ثابتة كالأخوة الإنسانية ، والعدل الاجتماعي والمسؤولية الفردية والالتزام الخلقي وتحريم الربا وغير ذلك من الأمور .

استناداً إلى ما تقدم يؤكد الدكتور محمد المبارك أن الدعوة إلى التغير المستمر دعوة يهودية ماكرة يراد بها قلب المجتمعات وإحداث القلق ومنع الاستقرار ، وقد استغلت فكرة التطور أقبح استغلال - وباسم التقدم - لمحاربة الإسلام وتشريعه وقيمه [١] .

من جماع ما تقدم يمكن أن نصوغ موقفاً راسخاً وثابتاً نتمترس به ونحافظ عليه ، هو اعتبار الإسلام طريقاً لاحباً واسعاً للعروبة ، فهو مناط شرفها ورافعة عزتها وميكانزم انطلاقها وذلك للأسباب الآتية :

---

[١] أنور الجندي : سقوط العلمانية ص ١٧٦.

١- لأن العروبة تخلقت قي مشتل الإسلام ورحمه ، وأنجزت الحياة على أرضه ، وصاغت في ذلك موسوعتها العلمية وموقفها العام من الوجود ، ونظرتها المتكاملة إلى الحياة ، وفلسفتها القيمية ، ومنظومتها الخلقية وإحساسها العام في الأرض والسماء ، وقصصها الشعبية وفلكلورها العام وحماسها الشعبي ، وأريجها الروحي وزفيرها المقموع ، وبذلك فهنالك تداخل وتماهي يبن العروبة والإسلام ، وهذان القطبان يمثلان الرأسمال الرمزي الأعظم للمشروعية في نسيج حياتنا ، وهذا النسيج مفتول من خيوطهما ، وإن نقضاً لأية عروة من عرى العروبة إنما يعني نقض الإسلام والعكس .

٢- لأن الإسلام يتجاوز العلمانية ثراء وإيناعا وخصوبة وأنسنة وأخلاقية وتوافقا مع الفطرة الإنسانية .

وعلى هذا الأساس فإننا ننعى على أولئك الغارقين في التمغرب والتفرنج أمثال سلامة موسى الذي ما فتئ يؤكد أنه كلما زاد اطلاعه على الغرب ازداد تعلقه به ، وكلما ازدادت معرفته في الشرق ازدادت كراهيته له .

وبالمقابل فإننا على الطريق مع عبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا وشكيب ارسلان والنشاشيبي وجمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده ومصطفى كامل وعبد الرحمن البزاز وعبد العزيز جاويش والغلاييني وعبد القادر المغربي ونديم الجسر ومحمد عمارة وخير الدين التونسي والطهطاوي وابن باديس والفاسي والخواجة ، ومثلهم معهم الكثير الكثير..

هؤلاء جميعاً تعاملوا مع الغرب من خلال أرضية الذات والهوية مع التنويه ، بأن هؤلاء ليسوا رجال فكر فحسب ، بل هم مناضلون ووطنيون وقادة وفاعلون اجتماعيون ، فهم اذن هوية الأمة لأن الأمة– أية أمة– إنما تبدو شفافة في مفكريها وعظمائها وقادتها .

هكذا وصف الطهطاوي حضارة الغرب بأن فيها حشوات مضللة ، تبياناً وتأكيداً لهذا الغثاء الذي لا يجوز أن يخدع عيوننا وعقولنا .

ومن جهة أخرى ، فهؤلاء الأفذاذ طرحوا الشخص الإنساني والشرط البشري ومصير المسكونة طرحا تجاوز أطروحات العلمانية وقيمها السلعية .

والخلاصة أن العلمانية سياق حضاري وتاريخي خاص بالمجتمع الغربي ، وهذا السياق كان وليد عدة عوامل أهمها الجذر الإغريقي والفاعل المسيحي [١] ، والإحساس الخاص بالواقع والحياة ، وبالتالي فلا يمكن التقرير مع الدكتور عزيز العظمة بأن العلمانية طريق عمراني طبيعي والإنسانية تقوده حتما إلى ذلك الطريق .

وعلى هذا الأساس فالعلمانية جاءت حلاً لإشكالية معينة في المجتمع الغربي ، حيث قامت بتنظيم العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية .

ولا أدل على ذلك أن هذا الحل اختلف من دولة أوربية لأخرى تبعاً لسلطان الكنيسة ، وأن كان هذا الحل يقوم على الجذر المسيحي الذائع : دع ما لقيصر لقيصر وماالله لله .

وعلى هذا الأساس فالعلمانية لا يمكن أن تكون طريقاً وحلاً لمجتمعنا العربي الإسلامي ، ولا يمكن أن تكون ذلك الرأسمال الرمزي الأعظم لمشروعيتنا العليا ، وبالتالي فلهذا المجتمع سياقه الحضاري وإشكالياته وإفرازاته وخياره الحضاري الخاص الذي يمد جذوره في وجدان أمتنا تدليلاً بهذه الاستمرارية التاريخية وبهذا الشخص التاريخي العام .

ويمكننا على سبيل التدليل – وهذا هو موضوع مشروعنا العربي النهضوي – معانقة وتلمس بعض مظاهر هذا المشروع الحضاري في الآتي :

- العقلانية في مواجهة الجمود والحشوية والفكر الجوهراني الأزلي الأقنومي القابع فوق الواقع والتاريخ [٢] .

---

[١] أكد برنار الذي يقود تياراً قانونياً ذائع الصيت في فرنسا ، أكد قائلاً يجب أن نحافظ على الحضارة الغربية القائمة على الجذر الإغريقي المغلف للمسيحية . انظر د. محمد عصفور : الضبط الإداري ، جامعة القاهرة الدراسات العليا ، كلية الحقوق ٩٧١ ، ص٥٣

[٢] هذا هو رأي الدكتور محمد عابد الجابري الذي يضيف إلى العقلانية فكرة الديمقراطية ويجعلها البديل لأمتنا عن العلمانية ، حوار المشرق والمغرب ، ص ٣٩

- الكونية والعالمينية (نسبة إلى عالمينين المفهوم القرآني) والقيمة الإنسانية الخالدة في مواجهة الاستعلاء القومي والشوفونية والغرور والجبروت .
- الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والعدل في مواجهة الاستبداد والظلم والطغيان.
- الاستخلاف أي عمارة الأرض وتنميتها في مواجهة الفساد والفقر والتعاسة الخلقية والنفسية والعقلية .

ويمكننا أن نذهب بعيداً مع غارودي للكلام بإسهاب عن الحقوق العالمية في الإسلام قاصدين من ذلك الحقوق التي تتلمس وحدة الإنسانية والمقتضى الناجم عنها في تغليب مصلحة الكل دائماً على مصلحة الأمة [١].

فالإسلام يقدم باستمرار أصل العدل والمساواة والتقوى وأصل الإحسان والاستخلاف ، وأصل عمران الكون والأيمان بالأصل المشترك للإنسانية (خلقناكم من ذكر وأنثى) ، وأصل الدعوة إلى كلمة السواء (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) ، وأصل عصمة النفس الإنسانية (صيانة الحياة) ، وأصل الدين مع اختلاف الوسيلة ، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان (إِنَّ لَكَ ألا تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَى) (طه:١١٨) ، والإسلام يندد بالقهر والتسلط وهو ما عبر عنه في الأدبيات الإسلامية بالقيصرية والكسروية.

والخيرية في الإسلام تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وأساس كل سلطة في الإسلام إعمار الأرض قال تعالى : (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) (هود:٦١) .

والمسلمون مدعوون لرفع الظلم قال تعالى : (وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ) (الأنفال: من الآية١) والإسلام يندد بالفساد والإفساد قال تعالى : (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ

---

[١] روجيه غارودي : الإسلام ، دار عطية بيروت ط١ ١٩٩٦ص ٧٧.

وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ) (البقرة:٢٠٥) والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق قال تعالى : (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)(المائدة: من الآية٢) .

وللأنسنة باب واسع في الإسلام يكفينا أن ندلل بقول الرسول ﷺ : (تخلقوا بأخلاق الله) .

يقول الشاطبي مدللاً بأحد مظاهر هذه الأنسنة : (إن المجتهد الحق يحمل بين جنبيه معني النبوة وإن لم يكن نبياً) .

وهكذا تتخذ جدلية الانتماء إلى المسيرة الكونية (الحاضرة العالمية) بالصورة الآتية: يرسي الإسلام الحقيقة العالمية التي جعلت من القرآن الكريم ميثاقا دوليا في المقام الأول بمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية [1].

ولكن هذه العالمية تقوم على ابتلاء الأفراد والجماعات في الإرادة والعقل والأخلاق، هذا الابتلاء كآلية للسياق من أجل الخير قال تعالى : (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) (الواقعة:١٠-١١)وقال تعالى: "وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ"(آل عمران: من الآية١٣٣)

وبذلك فالعلاقة بين الشعوب والأمم لا تقوم على زعم التفوق والفرادة والأفضلية .

لقد كان في وسع الله تعالى أن يجعل من الشعوب أمة واحدة ، ولكنه شاء أن يبلو الناس فيما آتاهم عقلاً وإرادة قال تعالى : (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)(المائدة: من الآية٤٨) .

والخلاصة أن المسلمين مدعوون إلى عالمية كونية يلعبون فيها دوراً ريادياً فعالاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي قال تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)(آل عمران: من الآية١١٠)

---

[1] د. دريني : خصائص التشريع الإسلامي ص ٤٦ .

في هذه العالمية يأخذون ويعطون يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والإحسان رائدهم في ذلك رسولهم ، تلك الرحمة المهداة ، وبذل السلام للعالم وآلية ذلك تلك المبادئ والأصول التي جعل منها أول ميثاق عالمي (القرآن الكريم) ، أما نطاقه فالأرض التي هي ملك لله استخلف الإنسان عليها لوجهه وابتغاء مرضاته قال تعالى : (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ) (الملك:١٥) لقد سخرت الأرض جميعاً للإنسان فهي إذن الوطن الكبير الذلول المتسع لكل مسلم قال تعالى : (أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا) (النساء: من الآية٩) فهذه الهجرة تعني الانغراس والاندراج في كل بقعة يعيش بها المسلم صدقاً وبذلاً ووفاء.

هذه هي المنظومة القيمية الكونية التي يطرحها الإسلام ، فأين هي العلمانية من ذلك وأين منظومتها الخلقية القيمية العالمية ؟؟؟

وإذا نقلنا الخطى إلى موضوع العلم كإشكالية في مجتمعنا أمكننا نفي احتمال قيامها لسبب بسيط هو أن الإسلام حسم هذا الأمر بدقة فترك للعقل العنان في هذه الحياة ، وأعطاه السلطان الأكبر والسيادة التامة على مكنونات الطبيعة (ثقافة الأرض) يجترحها ويكتسبها بعد أن يحطم أكبال الشعوذة وأغلاق الخرافة والأسطورة .

والأمر نفسه بالنسبة لإشكالية الفصل بين السلطتين الدينية والروحية ، فقد حسم الإسلام هذه الناحية بإلغائه بصورة جلية وواضحة السلطة الكهنوتية وإقامة العلاقة مباشرة بين الإنسان وربه .

وكما يقول الأمام محمد عبده : ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم .

ويتابع الإمام قوله : إن الإيمان بالله يرفع الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية ، وهي دعوى القداسة والوساطة عند الله ودعوى التشريع والقول على الله دون اذن الله أو السلطة

الدنيوية ، وهي سلطة الملك والاستبداد .... فالمؤمن لا يرضى لنفسه أن يكون عبدا لبشر مثله للقب ديني أو دنيوي ، وقد أعزه الله بالإيمان وإنما أئمة الدين مبلغون لما شرعه الله وأئمة الدنيا منفذون لأحكام الله وإنما الخضوع الديني لله ولشرعه لا لشخوصهم وألقابهم [1].

وإذا قلنا إنه لا يوجد سلطة دينية في الإسلام فإننا نقصد من ذلك عدم وجود سلطة تيولوجية تدعي أنها تملك الحقائق الدينية تأويلا وتفسيرا وغير ذلك .

وفي نظرنا إن وجود سلطة تيوقراطية في الإسلام والعكس ، هذا الوجود كثيراً ما طرح بصورة خاطئة والوضع السليم للقضية يجب أن ينظر إليه من خلال الإرادة العامة للشعب وفي إطارها وتأسيسها.

ذلك أن وجود أية وظيفة function إنما يقتضي – من باب الفعالية والحيوية - إقامة سلطة للاضطلاع والنهوض بها ، وهو أمر ينطلق من طباع الأمور ولوغوسها ومنطقها وترتيبها عقلياً والأمور المركوزة في ماهيتها ووجودها .

ومن جهة أخرى فليس هنالك فقيه واحد من فقهاء الشريعة الإسلامية أنكر أن السلطة التنفيذية والقضائية في الإسلام هي سلطة بشرية مصدرها الملزم الإرادة الشعبية ، والأمر نفسه بالنسبة للسلطة التشريعية الابتنائية ، مقصوداً من التشريع الابتنائي [2] بناء الأحكام التشريعية تفصيلاً وتفسيراً وتطبيقاً من خلال نصوص القرآن.

إذن فهذه السلطات الثلاث مصدرها إرادة الشعب مقصوداً من الشعب هنا الإرادة العامة للمؤمنين على اعتبار أن الإسلام يساوي بين المسلمين انطولوجياً واندراجاً في التاريخ ، وعلى صعيد الحقائق السياسية ، وكل مسلم يمتلك ذرة من الإرادة العامة، وهذه الإرادة العامة تتكون من جماع إرادات المؤمنين بدليل قوله ﷺ : المسلمون عدول تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم .

---

[1] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده دراسة وتحقيق محمد عمارة طبعة بيروت ٩٧٢ ج٣ ص٢٥٧.

[2] الدكتور محمد علي جريشة : المشروعية الإسلامية العليا القاهرة مكتبة وهبة سنة ٩٧٦ص ٩٠.

اذن في نظرنا إن الطرح السليم للإشكالية يجب أن يطرح في الإسلام على أساس المكانة التي تضع وتموضع الإرادة العامة الوظيفة الدينية في المجتمع الإسلامي .

وفي نظرنا إن وجود إرادة عامة إسلامية حقة وحقيقية هي صمام الأمان ضد تغول السلطة الدينية أو غيرها من سلطات ووظائف المجتمع ، ومن ثم فإن اضطراب تبلور الإرادة العامة وقيامها على أساس سليم هو الذي يقود في النهاية إلى الانسدادات والاختناقات والبثور على جلد الأمة سواء أكان ذلك من الوظيفة الدينية أم من غيرها ، وبالتالي فإن أية وظيفة من وظائف الأمة تميل بطبيعتها إلى التمركز والتغول والافتئات إذا لم تتحرك في إطار الإرادة العامة ، أو كما عبر من ذلك عبد الرحمن الكواكبي بقوله : إن سلطة التقييد تتحول إلى كبل من حديد .

وهذا هو مغزى الصرخة المدوية التي أطلقها مونتسكيو حول ضرورة فصل السلطات وإقامة نظام من التعاون المرن بينها ، وليس على أساس الفصل القاسي والجامد الذي يؤدي بدوره إلى التعسف والاستبداد .

وفي نظرنا إن الأدبيات الإسلامية ميزت بصورة محكمة الطبيعة الذاتية لكل من الوظيفتين الدينية والسياسية وآلية اشتغالهما وعملهما وحركتهما وتركيبهما وبنيتهما وغير ذلك من السمات المميزة .

والمتتبع لسنة الرسول ﷺ ومسلك صحابته لا تفاجئه تلك اللازمة التي كانت تتكرر حيث كانوا يسألون الرسول إذا احتز بهم الأمر : يا رسول الله هل ذلك هو الوحي أم الرأي والمشورة ؟؟

فإذا كان ذلك وحياً كانوا يواجهونه بالتسليم والقبول دون مناقشة ، وبالعكس فعندما كان الرسول ﷺ يقول بأن الأمر من متعلقات المشورة كانوا يواجهونه بالمشورة والاستفهام والاستغراب وأحيانا الرفض والمخالفة .

وإذا كان لكل من الوظيفة الدينية والسياسية طبيعته الخاصة فهذا لا يعني الانفصال التام بينهما ومد شرايين التعاون لذلك ، فالأصح توصيف العلاقة بين السلطتين المذكورتين على أساس التمايز دون الانفصال .

صحيح أن تاريخنا الإسلامي شهد هيمنة السلطة السياسية على السلطة الدينية ، ولكن ذلك كان من منطلق واقعي وليس انطلاقاً وانسجاماً مع جهة نظر دينية خالصة .

وفي نظرنا إن وجهة النظر الدينية الخاصة التي تتفق مع جوهر الإسلام هذه النظرة تقيم توازناً دقيقاً بين السلطتين ، بين خلق القيمة والمعنى وبين إرادة الهيمنة (السلطة السياسية) وإنه كلما فار قطب السلطة السياسية وارتفع غار قطب المعنى – القيمة (السلطة الدينية) وانخفض والعكس ، ومن ثم فإن وجود إرادة عامة شعبية ومستخلصة استخلاصاً سليماً هو الضامن الوحيد لخلق التوازن السليم والدقيق بين هاتين السلطتين أو بين أية سلطة في المجتمع وغيره إسلامياً كان هذا المجتمع أم غير ذلك .

وإذا ألقينا نظرة عامة على تاريخنا العربي الإسلامي أمكننا القول إن المرحلة النبوية التأسيسية التدشينية ومن بعدها المرحلة الراشدة ، هاتان المرحلتان هما اللتان بلورتا إرادة عامة إسلامية سليمة اطلعت بخلق منظومة ونسق متكامل ومتوا شج بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ، وما بعد ذلك فإن التوازن أخذ يختل بدرجات متفاوتة لصالح هذه أو تلك ، وإن كان الغالب هو تغول وهيمنة القوة على القيمة والمعنى (السلطة الدينية).

ولعل نصاً بسيطاً للقاضي ابن العربي الفقيه الأندلسي المالكي يلقي الضوء الساطع على هذه الناحية يقول المذكور: كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء والرعية وهم الجنود فاطرد (النظام) ، وكان العوام فريقاً والأمراء فريقاً آخر ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور[1].

ظاهر من هذا النص أن الفارق بين أن يكون الدين هو الذي يحكم السياسة ويؤسسها والعكس عندما تحكم السياسة الدين .

وحقيقة الأمر أن دولة الخلفاء الراشدين أسست على الدين لذلك لم تكن تمارس السياسة في مثل هذا المجتمع لا في قمة الهرم ولا في قاعدته ، ففي القمة كان الأمراء علماء في الوقت نفسه (رجال دعوة دينية

---

[1] أبو عبد الله ابن الأزرق : بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق على سامي نشار ج١ بغداد ٩٧٧ص٣٩١.

من أمير المؤمنين إلى أمراء الجيوش) لقد كانوا جميعا يمارسون السلطة من أجل الدين وباسم منه يستمدون الشرعية ومنه يلتمسون الحكم والتوجيه ، فكان الدين يؤسس السياسة بمعزل بل ولا حتى باستقلال نسبي عن الدين .

وهذا الاندماج بين الأمراء والعلماء بين الدين والسياسة في القمة وبين الرعية والجند في القاعدة جعل النظام في المجتمع مطردا في القمة ، كلمة الدين هي العليا وفي القاعدة الكلمة للقبيلة وحدها وقد كانت جنداً ورعية في آن واحد[1].

هكذا يتضح أن الدولة الراشدية كانت مؤسسة على الإرادة العامة للمؤمنين ، حيث أسست السياسة على الدين ، وبالتالي لم يكن ليتاح للسياسة بأن تظهر كمجال سياسي خاص مستقل عن الإرادة العامة [2].

وبالعكس فعندما تختفي الإرادة العامة تنفصل الرعية عن الجند وينفصل العلماء عن الأمراء بل وتأتي مرحلة تندمج فيها كافة هذه التضاريس في شخص واحد هو شخص السلطان كما حدث في الحقبة العباسية وكما حدده ابن العربي.

ولكن هل يمكن أن تتبلور في مجتمع إسلامي إرادة عامة مبرأة من الدمامل والاختناقات والانسدادات؟؟ .

وحقيقة الآمر أن مبدأ الأمة يؤسس بداهة هذه الإرادة العامة على اعتبار أن هذا المبدأ محمول على أسس اجتماعية تقرر وتؤكد أن الحقيقة الاجتماعية هي أساس الحقيقة السياسة.

ولكن السؤال الذي نطرحه ثانية هو : هل يمكن لمجتمع إسلامي أن يمنح حق المواطنة الرصين والكامل لغير المسلمين ؟؟

---

[1] د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت١٩٩٠ ص٢٣٥.

[2] نخالف الدكتور الجابري لجهة اختفاء المجال السياسي إذ الحقيقة أن هذا المجال لا يختفي في مثل هذه الحال بل يتقلص ويتشكل في إطار الإرادة العامة ، انظر رأيه هذا في حوار المشرق والمغرب ص ٤٢

إننا على يقين أن الإسلام هو أول صوت ارتفع بقوة مؤكداً متكلماً عن طبيعة الإنسان وجو هره وحقيقة الشخص البشري خلافاً – على سبيل المثال– للحضارة الإغريقية – التي نظرت إلى العبد على أنه شيء أو آلة معاملة إياه على هذا الأساس.

وحقيقة الشخص البشري في الإسلام نجده في هذا الجهاز المفاهيمي (يا أيها الناس) الذي يتكرر كلازمة في النسيج القرآني .

وعلى هذا يجب أن نميز الحقيقتين الآتيتين :

١. إرساء المواطنة كاملة في مجتمع إسلامي :

٢. مشاركة المسلم في السلطة غير الإسلامية .

بالنسبة للحقيقة الأولى يمكن التأكيد على حدوثها في مجتمع المدينة المنورة الذي نشأ في إثر صدور الصحيفة الكتاب أو وثيقة الموادعة التي أسست دولة المدينة والتي تعتبر أول دستور لحقوق الإنسان في تاريخ هذه المسكونة [١].

فهذا الدستور يقيم أمتين الأولى هي أمة المؤمنين والثانية الأمة المكونة من أمة المؤمنين وأمة اليهود.

ففي الأمة الأولى نلاحظ ترسيخ مبدأ المواطنة بالمفهوم الدستوري الحديث إذ تأسست هذه الأمة على أساس عقد مدني بين المؤمنين من قريش ويثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم ، فهؤلاء الذين تبعوا الرسول ولحقوا به ليسوا مسلمين ، وإنما انضموا إلى الدولة الإسلامية لينصروها بسيوفهم لا إيمانهم .

---

[١] للتزيد في هذا الموضوع يرجع إلى كتابنا الصحيفة ميثاق الرسول دستور المدينة المنورة أول دستور لحقوق الإنسان دمشق دار معد دار النمير ١٩٩٦م ، وانظر مداخلة غسان تويني في المجتمع الثقافي العربي ، حيث أشار إلى اتفاقية المدينة التي أعطت الحكم الذاتي لنصارى نجران وتأكيده بأن تطبيق الشريعة لا يتعارض مع التعددية أنظر منشورات المجتمع الثقافي العربي ومداخلة الأستاذ تويني بعنوان الثقافة العربية والقرار السياسي ص٢٧ وما بعدها .

على هذا الأساس يضرب الشيخ راشد الغنوشي عدة أمثلة على هذه المشاركة وهي: مشاركة النبي يوسف في الحكم – النجاشي الذي دخل الإسلام وكان ملكاً لمجتمع غير إسلامي – حلف الفضول وهو حلف جاهلي لم يزده الإسلام إلا شدة .

لقد تواطأ المسلمون على إلحاق الحليفة عمر بن عبد العزيز بالخلفاء الراشدين رغم أنه جاء بعد أكثر من نصف قرن من زمن انقطاع الخلافة الراشدة [1].

وفي نظرنا إن المسلمين إذا لم يستطيعوا بلورة المواطنة بصورة كاملة في دار الإسلام ، فمرد ذلك بالطبع إلى سقف القرون الوسطى الذي لم يكن يتيح تفتح الشخص البشري بأكثر مما تفتح على يد هذه الدار ، وبالطبع فليس مرد الأمر المبادئ الخالدة في القرآن الكريم ، مثل مبدأ الاستخلاف وعمران الأرض ومبدأ كلمة السواء ومبدأ الطبيعة الإنسانية الواحدة ومبدأ العمل الصالح ومبدأ الخيرية ، وغير ذلك من المبادئ.
وتأسيساً على ما تقدم فعلى النظرية الفقهية في الإسلام أن تجدد شبابها وحيويتها وفعاليتها بما يتفق مع هذا العصر ، وستجد مبادئ القرآن الكريم أكبر عوناً لها في الإيناع والإخصاب والانطلاق وتقديم الثمرات الخالدة لخدمة الإنسانية .

ومع ذلك فالنظرية الفقهية في ثوبها التقليدي لا تعدم وجود فلسفات خالدة مثل تعريف ابن القيم بالعدل بقوله : فإذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثمة شرع الله ودينه [2].

ومن ذلك قوله : الشريعة رحمة كلها عدل كلها مصلحة كلها .

وعلى هذا أساس وعلى خطى ابن القيم يمكننا نفخ الروح والحيوية والشباب في المبدأين السابقين بحيث يمكن التعريف بالشريعة الإسلامية بما يلي : الشريعة رحمة كلها مصلحة كلها تقدم كلها تعاون كلها مواطنة كلها وعمران كلها إلى أخر ذلك من المبادئ والقيم والإنسانية ، بحيث يمكننا التأكيد بأنه حينما

---

[1] الشيخ راشد العنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٩٩٣ ص ٣٥٩.

[2] انظر في ذلك د. فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم مؤسسه الرسالة ص٢ ٩٨٧ بيروت ص ٢٤٢

يوجد نور وعطاء وازدهار فثمة وجه الله وحكمته وإرادته وشرعه وقيمه ومناط أمره وقدرته وأحكامه وآدابه ومبادئه .

وعلى ضوء تصورنا هذا نطرح الأسئلة الآتية : لو فرضنا أن شعباً نصفه مسلمون والنصف الآخر عكس ذلك ، وقد صمم هذا الشعب على بناء الحياة والتقدم على أساس المواطنة والمساواة فهل تحول مبادئ الإسلام دون ذلك لاسيما أن هذه المواطنة تشيد نظاماً عاماً يصون عقيدة المسلم وثقافته ودينه .

لا نعتقد أن الجواب سيكون بالنفي وأن الإسلام سيكون يوماً ضد كرامة الإنسان وتقدمه.

لقد أرسى القرآن الكريم مبادئ للحكم ليس إلا تاركاً لهم أمر إقامة المجتمع على صيغ وأشكال لا حصر لها تبعا للظروف والأحوال وأشراطها [١] .

صحيح أن المسلمين مدعوون لإرساء المبادئ الإسلامية التي سبق الإشارة إليها ، ولكن هذه المبادئ محمولة على مشروطية اجتماعية وتاريخية والمسلون غير مسؤولين عن تحقيق هذه المبادئ إلا في حدود الحد المعقول .

وعلى هذا الأساس فإذا كانت المواطنة السليمة لا تحول دون المسلمين وحرياتهم وإرادة الحياة في نفوسهم من أجل تحقيق مبادئ الإسلام من خلال برنامج وطني محمول على إرادة وطنية ، إذا كان الأمر ذلك فما المانع من المواطنة طالما أن الأصل في الأعمال الجواز ما لم يكن هنالك مانع ، وما هو هذا المانع الذي يمنع المسلمين من تحقيق التقدم وعلى يد المواطنة؟؟.

وفي نظرنا إذا كان المبدأ هو قاعدة القواعد أمكننا الحديث عن مبدأ المبادئ أي عن هذا المبدأ الأعلى الذي يسوي وينظم مجموعة من المبادئ ، وهذا المبدأ الأعلى في الإسلام نجده في التعريف بالسياسة

---

[١] يرى وليم سليمان أن الصحيفة التي أسست دولة المدنية المنورة أقامت المواطنة بين المسلمين واليهود – وهي مسألة مدنية – في أحضان الدين ، وليس باستبعاده خلافاً للصيغة الغربية ... الهوية والتراث مجموعة مؤلفين ، دار الكلمة ، بيروت ، ط١ ، ٩٨٤ ، ص٧١ و٧٢

الشرعية على يد ابن عقيل بأنها الأقرب ما يكون معه الناس إلى الصلاح والأبعد ما يكون عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي [١].

فهذا المبدأ يسمح لنا بالحديث عن سياسة شرعية إسلامية تضع المسلمين في موقع أقرب ما يكون إلى المصلحة وأبعد ما يكون عن المفسدة ، ومن ثم فإذا كانت المواطنة تأتي تجسيداً لذلك المبدأ العظيم ، إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن نضع الحواجز في وجه المسلمين وهم يعانقون العصر وتحقيق مصلحتهم بآلية المواطنة تحت زعم أن صيغة عقد الذمة تضيق عن ذلك ، ومثلها معها من الأحكام والقواعد .

إن عقد الذمة هو صيغة تطبيقية أو قاعدة جسدت المبدأ على الواقع ، والمبدأ له تطبيقات متعددة ، منها عقد الذمة ، وبالتالي فعقد الذمة ليس مبدأ وإنما صيغة وقاعدة والفرق واضح بين المبدأ وقاعدة تطبيقه.

ومما لاشك فيه أن الحديث عن الشريعة الإسلامية يثير أموراً متعددة ذا بال وأهمية ، ومع ذلك فالمقام لايتسع للحديث عن هذه النقاط ، ولهذا فقد وجدت من المناسب الاجتزاء في الأمر والحديث عن المعنيين الآتيين للشريعة :

- المعنى الأول وهو سبيل الله أو الطريق الأبدي الخالد للرسالة الخلقية الكبرى والمعيارية الناموسية للحياة التي نطق بها لسان السماء بمعطى الوحي على أذن الأرض وعن طريق الرسل والأنبياء .
- تماس وتفاعل المطلق (النص) مع الحقيقة البشرية من خلال قوى وفاعلية الزمان والمكان ، النسبية عبر مجسدات وتوضعات بشرية ومن خلال فاعل اجرائي.

وفي نظرنا إن الأمة العربية – مثلها في ذلك مثل أية أمة – حصيلة فعاليات لا حصر لها ومن أهمها الدين الإسلامي ، وإن كان هذا الدين لا يساوي مطلقاً ويتطابق حرفياً مع فعاليات أمتنا ، إلاّ أنه يمكن التقرير بيقين أن الدين الإسلامي لعب وسيلعب دوراً هاماً في حياة هذه الأمة من حيث تأسيس ناموسها الأدبي ودستورها الأخلاقي وإحساسها الجماعي ومنطقها العام ، فهو ديوان ثقافتها وموسوعة تراثها وصائغ فلكلورها وقصصها الشعبية وصانع مفاخرها وبطولاتها ومناط عزها وكرامتها وموطن اعتزازها وفخرها ، بل

---

[١] د. دريني : خصائص النشر مع الإسلامي ص ٢٤٢.

إن هذا الدين كان متنفس المستضعفين المقموعين وأريجهم الروحي كأمل منشود يرجى منه الخلاص الروحي ، وكحصن أو درقة روحية تصون الأمة وتذود عنها ضد هجمات الأعداء في الصعاب والملمات .

ولا حاجة للتدليل بأن حضارتنا العربية الإسلامية نسجت القيم الآنفة الذكر وصاغتها في منظومات متواشجة العرى وفي انساق مترابطة يشد بعضها بعضاً ، وإن كان علينا أن لا نغفل أو نتغافل عن حقيقة هامة هي أن الشريعة الإسلامية [1] تقع في النواة النووية من هذه المنظومة والأنساق القيمية .

فالشريعة الإسلامية حقيقة تتماهى وتتحايث مع أمتنا وثقافتها وهويتها ونظرتها إلى الوجود ، ومن ثم فالاعتداء على هذه الشريعة هو اعتداء على الأمة وعلى روحها ووجدانها ووطنها على اعتبار أن الوطن هو روح الأمة تماماً كما أن الجسد هو موطن الروح .

وبيان ذلك أن الشريعة الإسلامية (الفقه) هي نتاج حياة أمتنا ، وبالتالي إذا ما استثنينا مساهمات الرسول ﷺ في ذلك – وهي أمر يدخل في إطار المقدس – فما سوى ذلك من رقعة الشريعة يدخل في إطار الوضع البشري الإنساني ، أو بمعنى أوضح فهذه الشريعة – وهي نقطة التقاء المثال بالواقع ، الإلهي بالوضع البشري [2]– هي التعبير عن روح أمتنا وتخلقاتها وتحققاتها ومعراجها وتطوافها وانطلاقها التاريخي رنوا نحو الكمال الإنساني بالتفاعل مع الوضع الإلهي .

لقد كانت هذه الشريعة تعبيراً وإحاطة وجواباً واحتضاناً لمبادرات أمتنا وحركة الحياة فيها وتمتمات وتضاعيف وتضاريس واقعها .

وفضلا عن ذلك فالشريعة الإسلامية – في إحاطتها لمبادرات حياتنا – أكدت بعض الأخلاقيات والسلوكيات القومية التي كانت سائدة في الجاهلية من ذلك قاعدة الدية التي استنها عبد المطلب جد

---

[1] نقصد من الشريعة الإسلامية هنا الفقه الإسلامي .

[2] حوار المشرق والمغرب ص ٣٧ حيث أكد الدكتور حسن حنفي أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية تقوم على تحقيق المصالح العامة

الرسول والتي أكدها الرسول الكريم ﷺ ، هذا فضلاً عن المعاقلة وفداء الأسرى الذين قننتهما الصحيفة دستور أول دولة في الإسلام [1] .

والشريعة الإسلامية محاولة إنسانية ارتقائية باعتبارها حصيلة تفاعل الخطاب الإلهي مع الموشور البشري ، من أولئك الفقهاء الأصفياء الأخيار الذين صاغوا هذه الشريعة بشفافية وهاجة ومعاناة وقلق روحي وتضرع يخشى الله طمعاً وخيفة ، أمثال أبي حنيفة وابن تيميمة والحسن البصري وابن حنبل وابن قيم الجوزية والشاطبي جعفر الصادق وسواهم .

فهؤلاء هم أفلاذ أكباد أمتنا ومنارتها عبر قطع الظلام ، ومن ثم أو ليست الأمة في نهاية الأمر هي مفكروها وعلماؤها وأدباؤها فكيف إذن ننكر عطاء هؤلاء الأفذاذ ؟.

ونحن مع الدكتور عبد الرحمن البزاز بأن القوانين هي أقوى مظاهر حياة الأمة الاجتماعية وهي المرايا التي تعكس حال الأمة العقلية والدينية والخلقية ، ومن وجهة أخرى فالشرائع الغربية ليست شريعة واحدة بل تقوم على شرائع متعددة كل واحدة تختلف عن الأخرى ، فكيف نقع في دوامة هذا الخلط العجيب فنقتبس شرائع الغرب [2] ؟؟ ونسمح لأنفسنا بالأخذ من هنا وهناك من الشرائع بحيث أصبح تشريعنا رقيعاً أدخل التفكيك في كياننا [3] ؟؟.

على هذا الأساس يؤكد المفكر الكبير غارودي بأن قطيعة جذرية مع التشريعات الإنكليزية والفرنسية الموروثة من الاستعمار ضرورية على وجه الإطلاق ، ذلك أنها كانت قد أعدت انطلاقاً من تصور للعالم والإنسان لا يقبله المجتمع الإسلامي ، لهذا السبب الأساسي فهي تغض النظر عن البعد المتعالي للإنسان ،

---

[1] د.برهان زريق : الصحيفة ميثاق الرسول دستور دولة الإسلام في المدينة ، دمشق دار النمير ودار معد ٩٩٦ ص ٣٥٥

[2] كتابة من روح الإسلام مطبعة العاني ، بغداد ٩٥٩ ص١١٤

[3] د. فهمي الجدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ٣٥٦ ص٧٨

فتكتفي بأن تقنن الشهوات المتنافسة في مجتمع ذي نزعة فردية حيث الإنسان ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان[1] .

ويتابع غارودي قوله : ولكن التحول الذي لا غنى عنه لا يمكنه أن يتحقق حين ينوب مناب هذه القوانين تطبيق حرفي ومجزأ لقانون يحقق الأهداف التي حددها الله في شروط تاريخية من العالم العربي كما كان يوجد منذ ألف عام [2] .

وقريب من ذلك ما أكده الدكتور عصمت سيف الدولة بأن الشريعة الإسلامية عاشت معنا أكثر من ثلاثة عشر قرناً وإن القوانين الوضعية التي نطبقها دخلت علينا من بوابات الاستعمار [3] ، وأن هذه القوانين تتعارض تماماً مع النظام الإسلامي لسبب بسيط هي أنها جعلت الزنا مباحاً والخمر مباحاً والميسر والكذب مباحاً [4] .

ولكن كيف برر الاستعمار وأعوانه استبدال القانون الوضعي بالشريعة الإسلامية؟؟

يجيب عن ذلك الدكتور سيف الدولة بقوله : لقد ارتهنوا مصر أرضاً وأذلوها شعباً ، وهم يبذرون فيها بذور العلمانية ويستنبتون من أبنائها علمانيين ، ولما كان من المحال مخادعة الناس كل الناس كل الوقت ، فقد كان لابد لكي يقبل الناس نظامهم من إقناعهم بأن الإسلام دين الله وليس نظاماً للحياة .

ولكن ماهي نتيجة كل ذلك ؟ التخريب والتغريب حسب التحديد الحرفي للدكتور سيف الدولة ، ولكن لماذا وكيف ؟؟؟

لأن جوهر العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن تستبدل الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام بشرائع وآداب وضعية ، وأنها ركن من نظام شامل متكامل للحياة الدنيا ، علماني في موقفه من الدين ،

---

[1] كتابة الإسلام ص ٧٨

[2] كتابه الإسلام ص٧٨

[3] كتابه عن العروبة والإسلام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط ١ ، ٩٨٦ ص٢٤١

[4] المرجع السابق ص٢٤٤

فردي في موقفه من المجتمع ، ليبرالي في موقفه من الدولة ، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوربا على مدى سبعة قرون [١] .

ولقد أخذ الاستعمار القاهر يفرض ثقافته على الحياة العربية فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية وأقام له حارساً باطشاً ، وترك أن يعبر ما بالناس من خلال اضطرارهم إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية وبين قواعد اليوم المفروض بالقوة ثم اضطراد تلك الملاءمة خلال زمن طويل ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداب يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفودين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين ، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوربي وإلى كل ذلك وغيره من مثله إلى قدر الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية (يسمونه الاغتراب) ، هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء الإسلامي ، وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة أو الإسلام خاصة ، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي ، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ونقيض للحضارة العربية في جوهرها [٢].

وعلى هذا الأساس يجب أن توضع الشريعة في مكانها الطبيعي من كيان الأمة وكلؤلؤة في عقدها وتاج يطوق مفرقها .

وتأسيساً على ما تقدم فنحن مع الدكتور سيف الدولة بأن أية عملية تطوير لا تلحظ عمق تجذر مفاهيم الشريعة في مجتمعنا هذه العملية محكوم عليها بالفشل .

إن أية انطلاقة حضارية لأمتنا إنما تزو وتزهو بتجددنا الحضاري الذاتي مع الحفاظ على قسماتنا وبصماتنا الثابتة وما هو أصيل وراسخ وقار في أعماق شخصيتنا القومية .

---

[١] عن عروبة الإسلام ص٢٤٤

[٢] عن العروبة والإسلام ص٤٢٤

ولا حاجة للتأكيد بأن هذه القسمات الراسخة تبقى كامنة ردحا من الزمن ، ولكن سرعان ما تعود إلى الاستيقاظ والتفتح عندما يتاح لها ذلك ، كما حدث في تركيا التي بقيت ترسف تحت معاهدة لوزان العلمانية ، وها نحن نجد عودة الحس الإسلامي المكبوت.

لقد أعلن الخديوي اسماعيل أن مصر قطعة من أوربا متحدياً بذلك حقائق الحياة وثوابت الشخصية العربية الإسلامية في مصر ، فهل صحت مقولته ، وهل نجح التمغرب والتفرنج؟؟.

ما هو ثابت في شخصيتنا أننا عرب ، لكن ليس بالمعنى العرقي بل الحضاري وبالمقابل فعروبتنا ذات قسمة إسلامية ، ولكن ليس بالمعنى الطائفي وإنما بالمعنى الحضاري [١] .

وهذا ما أكدته الدكتورة جورجيت عطية إبراهيم بقولها : إن الإسلام بعد حقيقي للحضارة التي ننتمي إليها فلم لا يكون البدء من هنا [٢]

وإذا انتقلنا إلى موضوعنا الأساسي الذي هو الشريعة ، فلنا فيها قسمات مميزة وثابتة ، حيث نجد إلى جانب الوضع الإلهي الذي هو الدين – غير القابل للاجتهاد– والذي يخص المسلمين نجد قانون المعاملات والفقه ، وهو قانون وضعه الفقهاء في إطار الكليات الدينية وهو مورث حضاري يخص الأمة [٣].

وفي إطار هذا الوضع البشري نجد فلسفة القانون التي هي النواة النووية في هذا الفقه ،وهذه النواة النووية هي التي تعتبر القسمة الحضارية الثابتة في مجال القانون وماعدا ذلك فلدينا تراث ثري من القواعد التطبيقية القرينية التي لا تصمد لتغيرات الزمان والمكان .

هكذا يحدد الدكتور عمارة في إطار فلسفة القانون – وعلى سبيل المثال – مبدأ لا ضرر ولا ضرار ومبدأ أن الإنسان ليس مالكاً مطلقاً أو محرماً عليه التملك مطلقاً بل إن الملكية ذات وظيفة اجتماعية مرتهنة بتحقيق النفع العام[١].

---

[١] مداخلة الدكتور عمارة في الهوية والتراث ص٤٨

[٢] غارودي : الإسلام ص ٧

[٣] مداخلة الدكتور عمارة في الهوية والتراث ص٤٨ ، وما بعدها

وحضارتنا لا تؤمن بتفرد الإنسان وعتوه واستكباره ومركزيته في هذا الكون ، بل هو وكيل الله المستخلف في الأرض لعمارتها ،وهذه هي فلسفتنا في العدل الاجتماعي في حين نجد العلمانية تعربد وتطلق للملكية كل عنان .

إذا فحضارتنا تنطوي على الكثير من النواهض والروافع والميكانزمات التي تفتقر إليها الحضارة الأوربية ، وما علينا إلا أن ننفض الغبار عن هذه اللآلئ ونعيد إليها ألقها وأريجها في كافة مجالات حضارتنا بما في ذلك فلسفة القانون اتساقاً لذاتيتنا وتوازناً لفعالياتنا .

ولا حاجة للتأكيد بأن القانون القائم على الالتزام والواجب أكثر نجاعة وجدوى وحيوية من القانون القائم على الإلزام ، ومن ثم فالقانون الوضعي الذي استوردناه من صيدليات الغرب لا يرقى إلى مستوى القانون الذي عاش تحت ألق شمسنا الدافئة وفي تربة أرضنا المعطاء ونما في حنايا ضلوعنا وحبات قلوبنا ، وليس عاراً أن نوطن النفس ونوطدها على الذات والهوية ، بل العار أن نخجل من أنفسنا ونقلد الآخرين ، فنكون كالطائر الذي نسي مشيته وعجز عن تقليد مشية الآخرين .

والسمة الثانية للشريعة هي –كما قلنا – سبيل الله الأبدي الخالد ، المنطوية على المبادئ الخلقية الكبرى التي دعا إليها الأنبياء والرسل .

وهذه السمة هي التي ترشح الإسلام ليلعب دور الكونية الخلقية والسياسية والاقتصادية من خلال عمل تاريخي قد يخلص البشرية من جشع إله السوق ووحدانيته.

وهذا الأمر لا يتم إذا قرأنا القرآن بعيون الموتى ، ولكن بفكر نقدي وتاريخي يمتاح من تلك النصوص الموارة المشحونة بالمبادئ والقيم الإنسانية .

ذلك أن القرآن هو كتاب الحركة على حد تعبير هيجل ، إذ كل شيء فيه متحرك ماعدا الله والقيم الخلاقة هي التي كانت وراء كل انطلاقة حية لأمتنا قال تعالى : (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (المؤمنون: من الآية١٤) ... وهذا يعني أن الإنسان خالق ومبدع .

[1] مداخلة الدكتور عمارة في الهوية والتراث ص٤٨ ، وما بعدها

وكما بين لنا أبو حنيفة ففي وسع الإنسان أن يكون حسن الإسلام في مجتمع مختلف جداً عن مجتمعه ، والأمر بالنسبة لنا حالياً ، بعد أن تبين لنا كيف يمكن أن يعيش الإنسان ويعبد الله في مجتمعاتنا لا في الانعزال والحلم بعوده إلى الماضي ، بل بالنضال مع كل المؤمنين الذين يعتقدون مثلنا أن للعالم معنى ،وأن العالم واحد ضد كل صور الاستعمار وكل وحدانيات السوق التي تقسم العالم إلى أهل الشمال وأهل الجنوب .

ويتابع غارودي عرض منهج أبي حنيفة ، ولكن على لسان محمد إقبال القائل : تكمن طريقة أبي حنيفة في تربية شعب معين ، وفي استخدامها كما نستخدم نواة لبناء شريعة كلية ، إذ يفعل ذلك ، ينبش المبادئ الخفية في الحياة الاجتماعية ، حياة الإنسانية برمتها ويطبقها على حالات مشخصة ، مستوحياً عادات الشعب النوعية الموجودة أمامه مباشرة .. وقيم الشريعة تنم عن هذا التطبيق (مثال ذلك أن القواعد الخاصة بالعقوبات الجرمية هي نوعية لهذا الشعب بمعنى من المعاني) وبالنظر إلى أن مراعاتها ليست غاية في ذاتها ، فإنه لا يمكنها أن تفرض بدقة على أجيال المستقبل [١].

ولقد دعا الإسلام إلى إقامة الدين من كافة الأديان قال تعالى : (أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)(الشورى: من الآية١٣) .

انطلاقاً من هذه الروح السمحة المحبة المنفتحة رأينا المسلمين الفاتحين يعاملون المجوس والبرابرة معاملة أهل الكتاب ، مع العلم أن هنالك نصاً دينياً يحدد أهل الكتاب باليهود والنصارى .

وهذا هو مغزى قوله ﷺ : أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة ، والأنبياء أخوة العلاّت ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد [٢].

وبقدر ما بدا الإسلام –كما يكشف عنه القرآن الكريم في كليته – غير مرتبط بالتقاليد الخاصة بشعب من الشعوب بقدر ما ما عرف انتشاره إعجازاً ، ذلك لأن قبوله بالنسبة لرجل الإيمان لم يكن قطيعة مع

[١] غارودي : الإسلام ص٢٠

[٢] مختصر صحيح البخاري ،كتاب الأنبياء ، د . مصطفى ديب البغا ، اليمامة للطباعة والنشر ، دمشق ص٤٥

إيمانه ولا نافياً على نحو أقل أيضاً ... فكل فرد كان يتعرف فيه على الرسالة التي كان قد تلقاها من أنبيائه في صورتها الأبسط والأكثر شعبية ، وتطبيقه على كل مجالات الحياة كان قد جعل الله حاضراً في كل فرد منا في كل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السياسية الثقافية [1].

هذا التطور للوحدة (التوحيد) لا يعني وحدة الوجود ، بل كعمل توحيدي في كل مجالات الخلق ، خلافاً للتطور الإغريقي للثقافة العميقة الثنائية بفعل التعامل منذ أفلاطون بين المحسوس والمعقول في الطبيعة والفكر والله والعالم ، تتصف الرؤية الإسلامية بأنها موحدة على نحو أساسي ، ومثال ذلك أن العالم المحسوس ، عالم الطبيعة ، غير مفصول عن المعقول ولا عن الله ، فظاهرات الطبيعة هي آيات الحضور الإلهي ، لغة يتكلمها الله إلى الإنسان .

وبمعنى أوضح فالإسلام بهذه المثابة يشيد – ليس فلسفة الوجود فحسب – وإنما فلسفة الفعل[2].

هذا وإن الوجود كله ، بما في ذلك الوجود الإنساني مشروع كوني إلهي يهيمن عليه ، يوجهه الله تعالى ، فهذا المشروع قائم على الدينامية والفعل الخلاق المستمر ، إذ الله تعالى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى .

ويتابع غارودي القول : إن على المبادئ المشتركة بين كل الأديان المنزلة (الشريعة) التي تحدد علاقات الإنسان بالله الذي له الملك وحده ، والأمر والعلم ، أن توجد من الآن فصاعداً – دون أن تنبذ أفكار الماضي وآراءه – نهائياً ، تشريعاً (فقهاً) مستمداً من الشريعة الأساسية التي كان محمد رسولها كإبراهيم والمسيح [3]

هذه الشريعة ، قانون الله ، مبدأ قائم على قوانين عامة جداً للتطبيق على المجتمعات الأكثر تنوعاً ، الله وحده الحاكم ، الله وحده المالك ، الله وحده العليم ، فهي بذلك تدين كل إدعاء بالحق الإلهي بالسلطة وتدين كل سيطرة على الثروة وتدين كل دوغمائية .

---

[1] غارودي : الإسلام ص٢٤

[2] غارودي : الإسلام ص٤٦ و ٤٧

[3] غارودي : الإسلام ص٤٦

والشريعة بهذا المعنى ترفض تقليصها واختزالها وتبسيطها إلى شريعة تقوم على التفسير الحرفي لبعض الآيات التي تتناول السرقة والإرث ، أو وضع المرأة التي كانت حالات خاصة من تطبيق المبادئ على مجتمعات من نموذج معين أدلت الشريعة بجواب مناسب لها.

وما يناسب تسميته الإسلامويين هو في أيامنا هذه من الإسلام لأن الإسلاموية لا تميز الشريعة الدرب الأخلاقي الأبدي والكلي الذي فتحه كل الأنبياء من التشريع الذي يمكنها أن تلهمه في كل عصر لحل مشكلاته [1].

هذا الطموح إلى تطبيق الشريعة الذي لا يميز الشريعة الإلهية كما هي محددة في القرآن من الفقه أي من التطبيقات التي حاولها الناس خلال التاريخ مع مزجها بتفسيرات الفقهاء الذين ترهقهم قليلاً أو كثيراً ضغوط السلطة ، هو المرض الرئيسي الذي يصيب الإسلام في أيامنا هذه .

وعلى الرغم من أن له الحق دون تحفظ في رفضه انحطاط الغرب والنفاق في حقوقه وفي رفضه عقابيل الاستعمار كلها والتعاون مع وحدانية السوق التي تطمح الولايات المتحدة والدول التابعة لها في الغرب إلى أن تفرضها بأوامر البنك الدولي ، فإن الإنسان يصاب بالشلل عندما يقتضي الأمر بناء المستقبل .

وبهذا المعنى فالشريعة تقدم لنا المبادئ الموجهة ، مبادئ بحث لاغنى عنه في الوسائل لحداثة مختلفة عن حداثة الغرب وهي حداثة تقوم على القيم وليس على السلعة [2]

والحداثة التي ينشدها الإسلام لا تقوم على التقليد الذليل الميكانيكي للحضارة الغربية ولا تتمسك بنزعة حشوية عمياء عند تقليدها للماضي .

في هذه الحداثة نبدع فقه القرن العشرين وهو إبداع ذو مسؤولية مشتركة لا تقع على عاتق المسلمين فحسب ، بل تقع كما يقول القرآن الكريم على عاتق رجال الإيمان الذين تلقوا رسالة الأنبياء بذلك في منح الحياة ضرب من المعنى ، وفي بناء القرن الواحد والعشرين بوجه إنساني وإلهي ، حيث يعيش الإنسان

---

[1] غارودي : الإسلام ص٧٤

[2] غارودي : الإسلام ص٨١

بشفافية مع الله لا أن يكون له بعد واحد هو الجشع الاقتصادي الذي تحول فيه العالم إلى نزعة علمية ، وتحولت التقنية إلى تقانة والسياسة إلى ميكافيلية واستبعدت هذه الوضعية المختزلة أسمى أبعاد الحياة والحب والإبداع الفني والإيمان

إن شريعة الله وحدها هي التي تمنح الحياة للناس معناها ، فهي تقتلعهم من قانون الغاب ، قانون الأقوى قانون الفوضى البروموثيوثية ، الفرعونية ، الفاوستية .

وليس رجاء المسلمين فحسب أن يصبحوا من جديد ذات فاعلية في التاريخ ، إنه رجاء لحضارتنا التي فككتها النزعات الوضعانية والفردية ،وأصبحت عاجزة عن طرح مسألة اللماذا ، وعن منح معنى للحياة والموت والتاريخ ، إنها حضارات منكبة على انحرافات النمو والقوة للقوة انحراف النزعة الوضعية التي تقود إلى اليأس بسبب غياب الهدف ، والنزعة الفردية التي تفضي إلى حرب الكل ضد الكل ، وإلى توازنات الرعب ، ذلك هو رهان هذا الدمج ، دمج الإسلام في مجتمعاتنا ، التعالي ضد النزعة الفردية ، والمتحد ضد النزعة الفردية [1].

وإننا مع غارودي في ارتهان مستقبل الإسلام في أيامنا هذه بتحقيق الأبعاد الآتية :

- النزعة الكلية التي تنفتح على الثقافات كلها وتحدو إلى التعايش بين الشرق والغرب بين الأديان المنزلة .
- بعد الحب ضد النزعة الشكلية والطقسية والحرفية الجافة .
- البعد الاجتماعي الذي يستبعد غاية المصالح المتنافرة وتراكم الثروة وتراكم الشقاء.
- البعد النقدي ضد الفقهاء الذين تجتذبهم سفاسف الأمور والذين يقرأون النصوص المقدسة بعيون الموتى [2].

---

[1] غارودي : الإسلام ص١٠٤ و ١٣٠

[2] غارودي : الإسلام ص١٣٥

وإذ كان لنا أن ننهي هذا البحث فلا بد من التأكيد بأن مشروعنا العربي النهضوي لابد له من أن يتسلح بمشروع تحديثي يأخذ التجديد القيمي فيه المكان البارز بحيث أن أسئلة الهوية تتركز باستمرار على الرواسي الراسخة والدعامات المكينة في شخصيتنا الثقافية [1]

وحقيقة الأمر أن غياب تصور راسخ للهوية الثقافية هو المسؤول الأول عن التخبط الذي نعيش فيه ، وعن غياب المشروع القومي الذي تعصم بوصلته الهادية المواطن والمثقف من عواصف البلبلة الفكرية التي يعاني فيها بسبب الشك في هويته ودوره ومكانته ويرتبط بهذا الغياب ، غياب آخر على درجة كبيرة من الأهمية هو غياب تصور عربي للعالم ولمكان الذات العربية فيه ، ناهيك عن تجذر هذا التصور في الواقع العربي ، وتحوله إلى يقين داخلي لدى الإنسان العربي العادي [2] .

ولعلنا نجد أن العقل العربي في مرحلته الراهنة قد يقبل الصورة التي رسمتها أوربا للعالم باعتبارها صورة العالم الوحيدة لا مجرد تصور بين تصورات عديدة .

أن نقبل هذه الصورة الوحيدة للعالم ينطوي على مجموعة من المسلمات الإشكالية أولها استكانة العقل العربي ودعته وإعفاؤه من رسم صورة خاصة به للعالم يحدد فيها مكانه ومكانته فيها .

وثانيها أن مكانة العالم العربي في هذه الصورة مكانة متدنية إلى أقصى حد ، لاتقبل العربي إلا خانعاً ، ولا تسمح له بالوقوف على قدميه .

وثالثة هذه الإشكاليات أن قبول هذه الصورة هو في حقيقته عقد إذعان بإضفاء الشرعية على السيطرة الغربية على العالم ، بل إن السيطرة الغربية الحقيقية على العالم لا تتحقق بالفعل إلا بتقبل هذه الصورة [3] ، إن تقبل الصورة التي يقدمها الغرب للعالم هي الأساس الأول لتبرير شرعية سيطرته على المجتمعات التي تعرف باسم العالم الثالث .

---

[1] د. صبري حافظ : هويتنا الثقافية ، مقال منشور في مجلة الطريق ، العدد الرابع ، السنة الخامسة والخمسون ،١٩٩٦ص٦

[2] المرجع السابق ص ٧

[3] المرجع السابق ص٧

إن أية عملية ارتقاء وازدهار – سواء على صعيد الفرد أم الجماعة– إنما تنطلق عبر آلية التعويل والتوطين على الذات والثقة بها والاتكاء الكامل عليها ، وهذا هو معنى قوله ﷺ : لا تكن امعه بل وطن نفسك . واستناداً إلى هذا المبدأ الرصين فقد وجدنا اليابان لا تنافس الغرب فحسب ، بل تنتصر عليه في عقر داره .

وبالطبع فهذا لا يعني الانكفاء والانغلاق على الذات بل إن الازدهار دائماً هو وليد الحوار المستمر والتفاعل المشترك .

وبالمقابل فإن وجود الغرب بهذا الحجم هو إحدى ثمار إخضاعه العقل العربي وتحكمه في آليات تفكيره ، وهو نتيجة مباشرة لتجذر هذه الصورة في الوعي الجمعي العربي ، وتنفيذه لما يترتب على تثبيتها من إجراءات ، وقوة هذا الوجود هي التي تعفي العقل العربي من إشكاليات العمل على رسم صورة للعالم خاصة به ، والدخول بهذه الصورة في عملية جدل خلاقة مع الصورة الغربية .

ويزداد الأمر تفاقما إذا لاحظنا أن صورة العالم التي يقدمها الغرب والتي يحتل فيها بالطبع أرقى المكانات ، تجعل نمط الحياة الغربي الذي يعرض على شاشات التلفزيون في كل بلدان العالم عبر مسلسلات دالاس وداينسي و(أهل القمة وأهل القاع) ، هي الصورة المثلى أو المرادف العصري للفردوس الأرضي ، في حين لا تظهر بلاد العالم الثالث إلا باعتبارها مظهراً للتخلف والجمود .

وحقيقة الأمر أنه يتعذر الحديث عن نهضة حقيقية إلا إذا قامت عبرها الذات العربية برسم صورة للعالم تحتل فيها مكانة كفيلة بإشباع مطامحها وتحقيق هويتها ، وهذا هو حال النهضة العربية الكبرى التي تحققت في صدر الإسلام .

إن أهم مقومات شخصيتنا العربية هي اللغة والتاريخ والدين ، ولهذا فإننا نجد كافة محاولات تمييع شخصيتنا العربية ينصب على إحباط هذه العناصر وتقويضها .

وعلى هذا الأساس فإننا نجد أن كافة المؤسسات التعليمية التي صنعت على النمط الغربي عملت على كسر شوكة هذه العناصر [1].

إن تركيز النظام التعليمي على أهمية اللغات الأوربية مالبث أن تحول مع الزمن إلى إحدى المطالب الشعبية في عدد كبير من البلدان العربية [2].

أما لجهة الذاكرة التاريخية للشعوب العربية فحدث عن طمسها بلا حرج ، ومن ثم فلا يمكن لتصور عربي للعالم أن ينهض في غياب الوعي بالتاريخ ، ناهيك عن التمييز فيه [3].

والأمر نفسه بالنسبة لدور الإسلام كناهض وفاعل هام في تجديد هويتنا ، فإن محاولات طمسه وإقصائه وتهميشه ، لا تحتاج إلى دليل ، وبالتالي فما طرح العلمانية بوجهها الإلحادي وبعدها اللاقومي المنغرس في ثقافة الغرب ، ما هذا الطرح إلا صورة من صور تغييب الذات وتجييرها لصالح الغرب .

إن الوعي المزيف المنكسر المتكسر المتعثر ، المبعثر هو ذلك الوعي الذي يتخطى فيزياءنا الاجتماعية ويستخف بضميرنا الجمعي عابثاً ضارباً بها عرض الحائط .

إن الإسلام يتماهى مع هذا الضمير الجمعي ومع القيم والثقافات في أعماقه ، وهي قيم مشتركة بين كافة أبناء هذه الأمة مسلمين أم غير ذلك ، وهذا ما فهمه مثقفونا العضويون الطليعيون أمثال المطران جورج خطر القائل بأن هناك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الواحدة وإننا ننتمي إليها .

وهذا هو عين قول المفكر العربي أمين نخلة : كأن الإسلام إسلامان إسلام بالدين وإسلام باللغة ، وكأن العرب جميعهم مسلمون كلفاً بمحمد وتمجيداً بلغته .

---

[1] د. صبري حافظ : هويتنا الثقافية ص٨

[2] د. صبري حافظ : هويتنا الثقافية ص٩٩

[3] د. صبري حافظ : هويتنا الثقافية ص٩

إن العروبة جسد روحها الإسلام ، بل إن هذا الإسلام هو ضمير هذه الأمة وأريجها الروحي وزفير المقموعيين فيها وقصصها الشعبية ومعاقد عزتها وموسوعتها العلمية ونظرتها إلى الوجود ودرقتها التي تذود عنها عن النكبات .

وإن أية انطلاقة ثقافية لا تطرح الرواسي الشامخات للقيم التي أبدعها الرسول محمدﷺ هذه الثقافة غاربة ، أفل نجمها وطمست شمسها ، وإننا مع الدكتورة جورجيت عطية إبراهيم المدللة بأن الإسلام بعد حقيقي للحضارة التي ننتمي إليها ، فلم لا يكون البدء من هنا [١].

نعم من هنا نبدأ ، والقول بغير ذلك يعني السير أحياناً على الرأس وأخرى بدون رأس وثالثة على أقدام سرعان ما تنفرط عند أبسط الصدمات ، كما حدث للعديد من الطروحات الفكرية التي مضت وانقضت من حياتنا .

إن أي انطلاقة حية لأمتنا لا يمكن أن تؤتي أكلها اليانعة إلا من خلال مشروع ثقافي محمول على أسس جديدة تنتظم مع مخزوننا الثقافي منطلقة من داخله متوجهة بقوة نحو المستقبل جاعلة للإنسان فاعليته في التاريخ وللطبيعة قوانينها المستقلة .

وفي هذا الأمر لا تسعفنا العلمانية في تقديم الحل المناسب ، وبالذات فانطلاقتنا هذه لاتتم عن طريق ترجمة كل ما كتب عن الغرب كما فعلنا منذ مائتي عام فذاك لايزيد في تحررنا شيئا ولا يؤدي إلا إلى خلق بؤر ثقافية منعزلة في فكرنا المعاصر [٢].

إن الخطأ في جيلنا أنه فصل وعيه السياسي عن الوعي التاريخي ، وعلى هذا فليس المهم هو الحديث إلى أنفسنا وإلى أقراننا عن جون ستيوارت ميل وبنيامين فرانكلين ، ولكن يجب التحدث إلى الناس بما يفهمون

---

[١] روجيه غارودي : الإسلام ص٧

[٢] القول للدكتور حسن حنفي : انظر حوار المشرق والمغرب ص ٦٣

أنه لا إكراه في الدين ، وأنه من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وأنه لا أحد عليهم بمسيطر عندئذ يتغير مجرى التاريخ [1].

ومع ذلك فلنا تحفظ واحد حول المقصود من الانتظام في تراثنا وانطلاقنا من داخله نحو المستقبل من أجل التجديد وتأسيس الحداثة الحية .

أجل نقصد من الانتظام في التراث ما تعلق بالميدان الروحي والديني عقيدة وشريعة إذ أن تراثنا يكفينا في هذا المجال شريطة أن نجتهد فيه اجتهاداً يجعل منه تراثا لنا نمتلكه ونستثمره دونما تحزب للمذاهب والفرق التي عرفها تاريخنا ودون انخراط من قريب أو بعيد في صراعات الماضي التي كانت في جملتها صراعات سياسية [2].

إننا إذا استطعنا أن نتحرر من تأثير سياسة الماضي في رؤانا واستشرافنا واتجهنا نحو قضايا الحاضر والمستقبل نواجهها بروح نقدية تصدر عن اعتبار المقاصد والغايات فإننا نستطيع فعلاً أن نكتفي بتراثنا في هذا المجال ، مجال العقيدة والشريعة لأن تراثنا في هذا الحال سيغدو ليس فقط ما تركه لنا الأجداد من اجتهادات ، بل ما اهتدينا إليه نحن من حلول لنوازل الحاضر والمستقبل ،وبذلك يصبح تراثنا يضم اجتهادات الحاضر إلى جانب اجتهادات الماضي[3].

وفيما عدا العقيدة والشريعة (أي في مجال الفلسفة والعلوم والمناهج والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) فتراثنا جزء من التاريخ جزء من تراث الإنسانية الهام ، وإذا حصل أن تمكن قسم من الإنسانية من تجاوز هذا التراث الإنساني العام فما على الباقي إلا أن ينهض ويسابق الخطى للحاق بالركب الرائد .

---

[1] القول للدكتور حسن حنفي : انظر حوار المشرق والمغرب ص ٦٣

[2] القول للدكتور حسن حنفي : انظر حوار المشرق والمغرب ص ٦٣

[3] القول للدكتور حسن حنفي : انظر حوار المشرق والمغرب ص ٦٣

نعم قد نجد هذا الركب الرائد يغير لباسه كل يوم (آراءه ومناهجه) غير أن ذلك ليس عيباً ولا نقصاً، بل بالعكس هو دليل الحياة دليل التقدم .

وإذا لم نفعل مثله ، إذا لم نجتهد بالاستفادة من جميع الألبسة فإنها ستتراكم أمامنا تدفع بنا إلى المؤخرة باستمرار فتزداد المسافة بيننا وبين الحداثة بكافة أقرانها أي في مجال المعرفة ومجال الأنسنة وحقوق المواطن ، وبالمقابل فإذا كان تراثنا يزخر بأنواع من الحداثة فذلك لا يكفينا على صعيد ربط الحاضر بالماضي ، ولا يمكن أن ينوب عن الحداثة التي تطبع عصرنا والتي تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصل الحاضر بالمستقبل الذي ننشده والذي نكون فيه من جملة صانعيه [١] .

وبالطبع فثنائية الروحي والمادي والديني والدنيوي والعقيدة والشريعة ، في جانب الفكر والعلم ، في جانب آخر الأول لنا والثاني لغيرنا ، هذه الثنائية لا تعني بحال بفصل حاد بيننا وبين العلم ، أي لا يعني أن الإيمان لنا والعلم لغيرنا بحيث يجعلنا أهل إيمان فحسب ، وتقعدنا عن همتنا في طريق احترام العلم واقتطاف ثمراته والمساهمة في إنتاجه تماماً كما فعل أجدادنا في مجال علوم الطب والكيمياء والطبيعة والصيدلة والنبات والحيوان وغير ذلك من مجالات العلوم .

إن القيم الروحية هي العنصر الثابت في شخصيتنا المحدد لسمات هويتنا القادر دائماً على ربط الحاضر بالماضي وعلى إنجاز المستقبل على أرضية الإبداع والتقدم والعطاء الإنساني.

من جماع ما تقدم وجدت نفسي ملتزمة بما يلي :

- الكلام على علاقة الفرد بخالقه كأساس لتغيير دوافع الإنسان وخلق الروحية السامية ، وانعكاس ذلك على اتساقه النفسي (الصحة والسلامة النفسية) إضافة إلى تقديم رؤية عن فلسفة التوحيد في الإسلام ودورها في فعالية الحياة وتقدمها وانعكاس ذلك على مشروعنا العربي النهضوي
- وجدت من المناسب الحديث عن موقف الإسلام من ضمير الإنسان وعقله وإرادته على اعتبار أن هذه المداميك الثلاث هي الملكات العليا في الإنسان .

---

[١] الحديث للدكتور الجابري ، حوار المشرق والمغرب ص٧٥

- لقد تحدثت عن النص الإسلامي شكلاً ومضموناً على اعتبار أن هذا النص هو المظنة والموقعية الكبرى التي يمكن على أرضها أن يحدث الاستلاب لصالح السلطتين الدينية والزمنية .

ولقد كنت حريصاً على تحديد ما إذا كان النص الإسلامي موصداً في وجه كل تطور ، وفضلاً عن ذلك فهذا النص الإسلامي لعب دوراً هاماً في الإنتاج المعرفي العربي ، أي في تشكيل الذاكرة العربية ، وهو الأمر الذي يرتبط بخيارنا الحضاري ، وهذا ما يستتبع الحديث عن دور الإسلام العربي المرتجى في المشروع النهضوي .

- هذا ما يتعلق بجدل الدين والإنسان أما بما يتعلق بجدل الدين والمجتمع والدولة فقد وجدت من المناسب فتح ملف خاص للحديث عن فكرة المواطنة في الإسلام وهل تتفق في جوهرها مع ثمرة هذه المواطنة في العلمنة العربية .

- لقد وجدت من الضروري الحديث عن ناحية هامة ، وهي ما إذا كانت العلمنة بصيغتها الغربية تصلح خياراً حضارياً لأمتنا بحيث يمكن التعويل على الرابطة الديمقراطية المعلمنة للأمة العربية .

- ولقد وجدت من المناسب الكلام عن خصائص الشريعة الإسلامية أي خصائص النظرية الفقهية في الإسلام وميكانزماتها ونواهضها وما إذا كانت هذه الروافع تصلح كعجلة لتقدم حياتنا وما إذا كان من الضروري الأخذ بمنجزات هذه الشريعة الغراء اليانعة حتى في الدولة العربية غير الثيوقراطية .

- لقد وجدت من المناسب الكلام عن إشكالية العلمانية قاصدين بالإشكالية مجموعة من الحقائق المتوترة المترابطة فيما بينها والتي تنتظر حلاً بالنسبة لجماعة معينة .

وحقيقة الأمر أن ما عرضنا عن العلمانية لا يعدو أن يكون جانباً نظرياً أكاديمياً فكرياً محضاً ، في حين أن الأمر أبعد من ذلك وأعوص من ذلك بكثير والمطلوب الحديث عن هذه العلمانية بانخراطها التاريخي واندراجها المجتمعي وتلك القوة التي لها أو عليها .

وبيان ذلك أن العلمانية في الغرب انحرفت عن طريقها السوي لتسقط في أيدي الرأسمالي الطفيلي أي لتبتعد عن جوهرها ساقطة في المنظور التاريخي الاجتماعي ناظرة إلى الإسلام بمنظار العداء وفضلاً عن

ذلك فالحشوية الإسلامية الجامدة تتوجس خيفة من هذه العلمانية ، وتنظر إليها شزراً بأعين تقدح بالشرر ، والمطلوب هنا تحديد موقف حضاري إنساني اقترن بهذه العلمانية .

الفصل الأول

العلمانية

مقدمة

يمكن القول إن علاقتنا ونظرتنا إلى عالم الغرب محكومة بإشكالية ، وإن مرد هذه الإشكالية مجموعة من الأسباب منها تلك المخاوف والآلام القائمة في الضمير الجمعي العربي ضد الغرب جراء مجموعة عن الممارسات الداكنة التي اتخذها في حق أمتنا .

وعلى هذا فالنظرة إلى الغرب يختلط بها العنصر الموضوعي بالعناصر الذاتية وبالحساسيات التي سبق الإشارة إليها والمترسبة في الذاكرة الجمعية .

واستناداً إلى ما تقدم فقد تباينت المواقف تجاه الغرب فهناك من ذهل وافتتن وانبهر بالحضارة الغربية إلى درجة الدعوة إلى الانغماس الكلي والاقتلاع من تربة الذات ، وهنالك الطرف النقيض الذي لا يرى في الغرب إلا الذؤان دون القمح وغسيل الطفل دون الطفل ذاته.

وهنالك طرف ثالث يدعو إلى التعامل مع الغرب من خلال مصفاة وعي الذات الحضارية والثقة بالنفس وعلى قاعدة انتقال المجلوب لا نقله ، أي على قاعدة صب العصارة الهاضمة على المقتبس الوافد .

فالغرب ليس سياقاً واحداً أو وتيرة حياتية منفردة أو مستوى محدد من الحياة ، بل هو قارة حضارية تعج بالتضاريس والتموجات والتلونات .

ومع ذلك فهذا الحشد الهائل الذي تموج وتمور به القارة الحضارية الغربية ، هذا الحشد ليس شواشاً أو ركاماً غير منظم حول أساس أو تستقطبه فكرة جامعة ، بل هنالك سقف أو رواق يستظل به ، وهذا السقف يجد تعبيره الثقافي في مفهوم العلمانية .

هذه العلمانية اذن هي جبهة التماس الكبرى بيننا وبين الغرب ، ونحن مدعوون لأكثر من سبب للتعامل معها لاسيما بعد أن ذر قرن هذه العلمانية وأصبحت مركبتها تقود قاطرة التاريخ البشري .

ومما لا ريب فيه أن التعامل مع أية ظاهرة إنسانية لا يمكن أن يكون سويا سليما أ لا إذا حمل على معرفة كاملة بهذه الظاهرة .

وعلى هذه الأساس فنحن معنوون مدعوون بفض لفائف الظاهرة المذكورة ونفض الغبار عنها تمهيداً لتشريح جثتها وتفكيك بنائها والحفر على طبقاتها ومكنوناتها .

والملاحظ من عنوان هذا الكتاب أننا اخترنا دراسة الظاهرة الآنفة الذكر من خلال منهج المقارنة بينها وبين الإسلام للسببين الآتيين :

١- إن دراستنا هذه تنتمي إلى العلوم الإنسانية ، وهذه العلوم تزداد ثراء وتغتني حيوية بمنهج المقارنة .

٢- لقد ساهم الإسلام مساهمة فعالة في صياغة جزء هام من حياتنا بحيث أصبح جزءاً هاماً من ضميرنا الجمعي وهويتنا الثقافية [١].

ونحن بتفكيكنا لهاتين القارتين المعرفتيين الإسلام والعلمانية سنضع يدنا – بالوعي العام لحركة التاريخ والحياة – على ميكانيزمات ونواهض هاتين الظاهرتين ، الأمر الذي يتيح لنا الاستبصار بالواقع والاستضاءة بنور الحقيقة ، وهذا ما يوفر لنا الفرص لاتخاذ قرار العظمة قرار الخيار الحضاري والخيار الإنساني لأمتنا بما يتفق مع مشروعنا النهضوي ومع مساهمتنا في ركب الحياة الإنسانية .

---

[١] قاصدين من بذلك أن الإسلام ليس وطننا ، بل العروبة هي الوطن والثقافة ، وإن كان الإسلام له القدح المعلى في هذه الثقافة .

وسنقوم بهذا الفصل بالتأسيس التاريخي والاجتماعي لهذه الظاهرة أي الكلام على التمخضات التاريخية والكبرى التي تتوجت بتبلور هذا المفهوم الحضاري ، على أن نردف ذلك بدراسة تاريخية الكلمة ، أي التاريخ اللغوي للجهاز المذكور ، ثم نفتح ملفاً نتكلم فيه عن ماهية الظاهرة ، أي التعريف بها وتحديد طبعتها الجوهرية وحدها التام .

المبحث الأول

البعد التاريخي للعلمانية

مقدمة

كثيرة هي المناهج والأساليب والأسس لسبر المسألة العلمية وتفكيك بنيتها والحفر عن طبقاتها .

فهنالك المنهج البنيوي الذي يرى في الظاهرة منظومة أو نسق متكامل متعاضد يتعذر فهم عنصر من عناصرها إلا من خلال جماع عناصر المنظومة .

وهنالك منهج التناص intertexualite الذي يدرس النص من خلال الكتلة النصية التي تحكم وتنظم الموضوع .

وهنالك المنهج الفيلولوجي الذي يدرس التوضعات المختلفة للكلمة أي تاريخيتها والشحنات المختلفة التي امتاحتها الكلمة خلال سيرورتها التاريخية ، وهو ما يعبر عنه بكلمة diachronique الفرنسية .

هذه صورة مبسطة عن بعض المناهج المعرفية، وما يهمنا هنا الحديث عن المخاض التاريخي الأوربي الذي انبثقت منه هذه الظاهرة ظاهرة العلمانية كمقولة اجتماعية وثقافية وسياسية وأخلاقية .

وحقيقة الأمر أنه من الضروري وضع هذه الظاهرة في سياقها التاريخي وفهمها من منظور الزمانية الطويلة وفي أفق التحولات الشاملة التي تخضع لها المجتمعات الإنسانية أي القبض على الأسباب

البعيدة وغير المباشرة التي تشكل الرحم المولد للراهن دون أن يعني ذلك إلغاء الأسباب البعيدة وغير المباشرة والراهنة والزمانية القصيرة والسبب الخاص ، بل نضع هذا الخاص في حركته مع العام والقريب في زمنه مع البعيد ، وبالطبع فليس هدفنا تتبع أحداث التاريخ الأوربي بقدر ما يهمنا الوقوف على بعض المحطات الفكرية والاجتماعية والثقافية ، أي قراءة هذه المحطات بما يتفق مع بحثنا .

وحقيقة الأمر فقد تعددت قراءات تاريخية العلمانية الأوربية ، فهنالك القراءة الإسلامية التي تعطي للعلمانية مفهوماً موسعاً بحيث يشمل كل ما هو غربي، وهنالك القراءات التي ترى في العلمانية مسار الكونية وطريق التقدم الإنساني ، وقد اقترن تطور العلمانية جنباً إلى جنب مع دراسة التراث و إحيائه من قبل الإنسانيين:... لأن قوام العلمانية مرتكز على مجموعة من القيم ،وهذه القيم لا تقتصر على الحضارة الأوربية وحدها ،بل إن لها جذوراً في عمق الحضارة العربية الإسلامية ، وهي امتداد لتراث المعتزلة والفارابي وابن الهيثم وابن رشد وغيرهم [1].

وهناك الفريق العربي الإسلامي الذي يرى في العلمانية خاصية أوربية تمثل التصالح بين العقيدة الاجتماعية الأوربية والمسيحية وتنظيم هذه العلاقة وتحديد مجالاتها على قاعدة الجذر المسيحي العميق المميز للحضارة الغربية .

والعلمانية بهذا الوصف مشكلة أوربية أو جدها المستغربون كي يستعيروا لها حلاً أوربياً [2].

وفي نظر هذا الفريق ، فالعلمانية ليست سبيلنا إلى التقدم ، بل ولا حتى لمواجهة التخلف ، وإن السبيل هو الوعي والثقة بحقيقة موقف الإسلام [3].

---

[1] كريم أبو حلاوة : العلمانية شعار أيديولوجي في استجابة حضارية مجلة المعرفة دمشق السنة ٣٤ العدد ٣٨٦ سنة ٩٩٥ص ٧٩.

[2] د. محمد عمارة : الإسلام والعروبة والعلمانية دار الوحدة بيروت ٩٨٤ص٦١.

[3] د. محمد عمارة : مقال منشور في جريدة الحياة عدد ٢٢/٨/ ٩٨٩ .

وعلى هذا الأساس فسنختار قراءتين لتاريخ العلمانية الأولى هي قراءة الدكتور عصمت سيف الدولة والقراءة الثانية هي قراءة الدكتور عزيز العظمة على أن نردف ذلك بتقديم موجز عن مراحل العلمانية مقترنا ذلك بالتاريخ الفكري للعلمانية .

الفرع الأول

قراءة الدكتور عصمت سيف الدولة التاريخية للعلمانية

المعروف عن الدكتور عصمت سيف الدولة أنه مفكر عربي النزعة اشتراكي الاتجاه تقدمي الوعي ، ومرجعيته هذه ظهرت في كتبه المتعددة حيث يتضح منها عضه بالنواجذ على التراث العربي الذي في جزء كبير منه إسلامي .

لقد تكلم المذكور وصنف الكتب المتعددة من منظور تقدمي حداثوي واضح ، ولكن هذه الواقعية الواضحة أسست وحملت على فلسفة الذات والوعي بها والاعتزاز بشخصية الأمة العربية من خلال علاقة دقيقة وسليمة مع الإسلام .

ولهذا السبب يمكن القول إنه أول من صنف للعلاقة بين العروبة والإسلام [١]، وذلك من خلال كتابه المشهور (عن العروبة والإسلام) [٢]

لقد تكلم المذكور كثيراً وصنف الكتب المتعددة من منظور تقدمي حداثوي واضح ولكن هذه الحداثوية أسست وحملت على فلسفة الذات والوعي بها والاعتزاز بشخصية الأمة العربية ، وإنما في علاقة دقيقة وسليمة مع الإسلام.

يؤكد الدكتور عصمت أنه مادامت علاقة الإسلام بالحياة الأفضل مطروحة للحديث ، فإن ترشيح طريق أفضل للحياة ، ثم الصمت عن الإسلام هو – في نهاية المطاف – إيهام الشعب العربي بالثقة في إمكان تحقيق مستقبل أفضل بدون حاجة إلى الإسلام.

---

[١] ليلحظ القارئ المنطلق العربي الواضح من خلال تقديم كلمة العروبة على كلمة الإسلام.

[٢] نشر مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦ص١بيروت .

وفي نظر المذكور إن أخطر الأشكال وأكثرها اتقاناً ما يقال له العلمانية [1] ، هكذا يعطي الدكتور عصمت حكماً قيمياً قاسياً على العلمانية مما يغرينا لمعرفة وجهة نظر المذكور ، فما هي هذه الوجهة ؟؟.

العلمانية – والحديث للدكتور عصمت – نزعة ترى أو تعمل على ما يقال له الفصل بين الدين والدولة .

هكذا يحدد الدكتور عصمت ماهية وجوهر العلمانية بالفصل بين الدين والدولة ، وبالطبع يصبح الجانب الأخلاقي والفعلي والعملي مظاهر ومعالم للجوهر المذكور .

يستهل الدكتور عصمت كلامه بنفي العلاقة بين العلمانية وبين العلم منهاجاً ، ومن ثم فالأصل اللاتيني للترجمة العربية ينفي مثل هذه الصلة [2] .

وينفي الدكتور عصمت أن تكون نقطة الانطلاق في العلمانية هي العداء للدين ، بل أن نقطة الانطلاق هذه تكمن في حركة التنوير ، ومن ثم فإذا كان الكثير من قادة هذه الحركة ملحدين إلا أن جوهرها هو الثقة في مقدرة العقل على إدراك الحقيقة [3]

هكذا يقرر الدكتور عصمت أن حركة التنوير لم تكن إلا امتدادا لما يسمى في تاريخ أوربا بثورة الإصلاح الديني التي اندلعت في أوائل القرن السادس عشر وقادها مارتن لوثر الألماني عام ١٥٢٠م وجان كالفن السويسري عام ١٥٣٦ ، ولم يلبث الإصلاح الديني أن تطور ليصبح ثورة ضد تكبيل العقل بقيود الوحي كما يصوغه مذهب الكنيسة فيما يسمى بحركة التنوير ، ولم تلبث حركة التنوير أن تطورت إلى ثورة سياسية ضد استبداد الكنيسة بالسلطة فكانت العلمانية [4]

لقد كانت كلها مراحل حركة ثورية واحدة استمرت أكثر من قرنين ضد مؤسسة تحتكر العلم و الفهم والحكم دون الناس أجمعين ، وتفرض علمها وفهمها وحكمها على الناس باسم الدين .

---

[1] المرجع السابق ص ١٨٦.

[2] المرجع السابق ص ١٨٧.

[3] المرجع السابق ص ١٨٨.

[4] المرجع السابق ص ١٨٩.

ولقد تجسد هذا الموقف في المذهب الرباني الذي روج له فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) م فراج في أوربا وانتشر ، وهذا المذهب يؤمن بالله وينكر الوحي ويثق بالعقل .

بل إن تلك الكنيسة كانت سبب شيوع الهرطقة على مدى ثلاثة قرون سابقة على الثورة الفرنسية ، وإن كان كبير الماديين الملحدين البارون دي هلباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) م أكد أن الدين هو السبب الأساسي للتعاسة ، فإنه ردد ما قاله من قبل أحد كبار الكنيسة وهو الكردينال ريجيتا في مجلس الكرادلة الذي انعقد عام ١٥٤٦، قال المذكور : نحن المسؤولون عن التعاسة التي حلت من انتشار الهرطقة وانحدار الأخلاق المسيحية لأننا فشلنا في أن نزرع الحقل الذي سلم إلينا ، إننا كالملح الذي فقد طعمه [١] .

ويشير الدكتور عصمت إلى نقطة هامة هي الخطأ الكبير الكامن وراء الظن بأن العلمانية مضادة للدين ، بل إن سرها يكمن في الفصل بين الدين والدولة ، وهذا السر هو في حد ذاته مذهب ديني في المسيحية وفرض من فروضها وركن من أركانها وجزء من تراثها اللاهوتي [٢].

ويدلل الدكتور عصمت بأن هذا الفصل لا يقوم على مجرد القول : أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، بل يقوم على هذا المبدأ على تطبيقاته المتكررة في آيات الإنجيل ، وهذا ما يتضح من قول السيد المسيح : لا يقدر أحدكم أن يخدم سيدين : لا تقدروا أن تخدموا الله والمال . متى إصحاح/٦ آية/٢٤ ، ومن تطبيقات المبدأ أسلوب اختيار السيد المسيح لتلاميذه إذ كانت صيغته في كل مرة الترك من أجل الأخذ ، ترك شواغل الدنيا لأخذ المركز الديني .

ويتأكد هذا المبدأ فيما جاء بالإنجيل : وإذ كان يسوع ماشياً عند بحر الجليل رأى أخوين سمعان الذي يقال له بطرس واندراوس يلقيان شبكة في البحر ، فقال لهما هلم ورائي فأجعلكما صيادي الناس ، ثم رأى أخوين آخرين يعقوب بن زيدي ويوحنا أخاه في السفينة مع زيدي أبيهما فدعاهما فللوقت تركا السفينة وأباهما وتبعاه ... متى : ٤ (١٨- ٢).

---

[١] المرجع السابق ص ١٩٠.

[٢] المرجع السابق ص ١٩١.

وفي نظر الدكتور عصمت إن تاريخ المبدأ العلماني (الفصل بين الكنيسة والدولة في أوربا المسيحية حتى نهاية القرن الثامن عشر) هو تاريخ الصراع بين الكنيسة والدولة ، وهو صراع لم يهدأ إلا في الفترات التي سيطرت فيها إحدى المؤسستين على الأخرى ، أي فترات هزيمة المبدأ ذاته في الواقع بالرغم من بقائه على المستوى النظري ذات قدسية غير منكورة [1].

ويعرض الدكتور عصمت للإصلاح الديني الذي تم على يد لوثر وكالفن حيث ركز هذان المصلحان على مبدأ الطاعة المطلقة للحكام المؤقتين حتى ولو كانوا طغاة [2].

ولكن كيف كانت نهاية هذا الصراع بين السلطتين الدينية والمدنية ؟؟

يجيب عن ذلك الدكتور عصمت بقوله : إنه لم يكن من الممكن أن ينتهي الصراع الذي ثار حول الحدود بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة ألا بتحرير كل من السلطتين – الكنيسة والدولة –من المقدرة على تجاوز المبدأ ذاته أي بتأكيد المبدأ ذاته في مواجهة الطرفين ، وهذا ما أنجزته الثورة الفرنسية الطرف الثالث المتدخل بالعنف الثوري في مجرى تاريخ الصراع [3].

هكذا إذن كان دور الثورة حيث جردت كلا الطرفين من القوة التي سمحت لها يوماً بأن تتجاوز حدود المبدأ الأصيل : ما لقيصر لقيصر وما لله لله ....وترد كلاً منهما إلى حدوده فينتهي الصراع وتبقى المؤسسة الدينية ورجالها قائمة على أمور الدين وتبقى الدولة ورجالها قائمين على أمور الدنيا ...كل هذا والدين باقٍ دون إنكاره أو إلغائه والدولة باقية بدون إيمان أو كفر ، فيقال هذه هي العلمانية التي أبدعتها أوربا القرن الثامن عشر والتي أعفت الشعوب من عبء التضحيات الجسيمة التي كانت تدفعها في الصراع بين الكنيسة والدولة فهيأت لها مقدرة أوفر على التقدم العلمي والحضاري ، نقول نعم هذه هي العلمانية حقاً

[1] المرجع السابق ص ٢٠٨ .

[2] المرجع السابق ص ٢١٣.

[3] المرجع السابق ص ٢١٦.

وتلك بعض آثارها ، ولكن من حيث العلاقة بين الكنيسة والدولة في موضعها الصحيح (مسيحياً منذ أن قال السيد المسيح : أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) ... وكان ذلك نصراً عظيماً للشعوب انتصر الدين وانتصرت به الشعوب[١].

وينهي الدكتور عصمت حديثة قائلاً : هل يمكن أن يكون لدعوة العلمانية معنى مجرد عن أصلها الديني وظروفها التاريخية ..؟؟

هل يمكن أن يكون لها معنى في مجتمع بلا دين ؟؟ أو في مجتمع كهنوتي كهانة شاملة مثلما كان في اليهودية..؟ أو في مجتمع يفصل دينه بين الدين و الدولة ولكنه لا ينشئ للدين مؤسسة خاصة تقوم على شؤونه...؟ هل يمكن أن يكون للعلمانية معنى في مجتمع غير مسيحي أصلاً ؟؟....

أما عندنا – والكلام للدكتور عصمت – فدعوة العلمانية في أية من هذه المجتمعات كلام فارغ لانعدام مضمونه إلا أن تكون دعوة تحمل أعلام النصر الذي حققته العلمانية في المجتمعات المسيحية لتستر بها أهدافاً تخفيها في مجتمع لا مجال فيه للعلمانية [٢].

الفرع الثاني

قراءة الدكتور عزيز العظمة

هذه القراءة نجدها في كتابه الموسوم بعنوان العلمانية من منظور مختلف ، كما نجدها في حديثه في ندوة المستقبل العربي المنعقدة في مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بتاريخ ١٥/١٢/٩٩٢ لمناقشة كتابه السالف الذكر[٣].

ولنعد إلى قراءة الدكتور العظمة ، فما هي خطوطها الرئيسية .؟؟

---

[١] المرجع السابق ص ٢٣٥.

[٢] المرجع السابق ص ٢٤٥.

[٣] نشر مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٩٩٢ط١.

يرى الدكتور العظمة أن العلمانية وليدة طبائع العمران ، وأن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى هذه العلمانية ، ومن ثم فإن مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار [1].

هكذا يرى الدكتور العظمة وحدة الحضارة والرؤية التطورية للتاريخ ، وإن تعددت المصادر والمسارات ، والعلمانية بذلك محيطة في التاريخ مهما كانت مصادر هذا التاريخ أو مساره ومهما تأخرت عن التحقيق [2].

وبهذا المعنى فالعلمانية كانت نتيجة فعلية للتطور التاريخي في الغرب ، هذا التطور الذي أنجزته ثورات متتالية في الوقائع الطبيعية والاجتماعية ، في الفلسفة واللاهوت والثقافة ، والعلمانية إذن نتيجة التطور وليس سببه [3].

ويؤكد الدكتور العظمة بأن كلمة العلمانية مشتقة من العلم[4]، وإن كان هذا الرأي لم يرض الدكتور رضوان السيد الذي كشف عن القصد المختبئ وراء هذا التعليل ، ألا وهو اتهام كل من يعاند العلمانية ويخالفها بأنه غادر العقلانية إلى اللاعقل والمتافيزيقيا واللاتاريخ[5] ، وعلى كل فالدكتور العظمة يرى أن نبتة العلمانية نشأت في إطار التطور الاجتماعي والفكري والعقيدي ، وإن هذا الجدل الاجتماعي والتاريخي هو الذي غزى هذه النبتة وحولها إلى شجرة سوية .

هكذا يتابع الدكتور العظمة هذا الصعود العام التاريخي في أوربا مبتدئاً منذ القرن الثالث عشر الذي شهد نمو مسيحي لاتيني متجانس ومركزية ، وحيث ابتدأ نشاط الرهبانية الدومنيكية اعتبارا من ١٢١٦م التي انتمى إليها توما الأكويني والفرنسيسكانية (ابتداء من ١٢٢٣) ، وبينما اختصت الأولى بالصياغة

---

[1] نشرت هذه المناقشة مجلة المستقبل العربي العدد ١٧١لعام ٩٩٣.

[2] مجلة المستقبل العدد ١٧١ص ٢٢٤.ص١٥٥.

[3] كتابة العلمانية من منظور مختلف ص١٧.

[4] مجلة المستقبل العدد ١٧١ص١٣٧.

[5] مجلة المستقبل العدد ١٧١ص١٤٧

العقائدية وبمحاربة البدع وبالقيام على الفاعلية التفتيشية انصب الاهتمام الأساسي للثانية على التبشير في الأرياف[1] .

ويؤكد الدكتور العظمة أن الكلام على الصراع بين الدولة والكنيسة أمر مبالغ فيه إلى حد كبير ، فلم يكن للكنيسة استقلال فعلي إلاّ في مجتمع إقطاعي كانت فيه الكنيسة اقتصادياً سلطة اقطاعية ، ملكية أو شبة ملكية كغيرها من السلطات أما في القرن السادس عشر فقد اندمجت الكنائس في الممالك الأوروبية وبناها عاملة فيها بصفة هيئات دينية تابعة للدولة وعاضدة لايديولوجيا الحكم[٢] .

ويعرض الدكتور العظمة لحركة الإصلاح الديني البروتستانتي والأثر السياسي الناجم عنها ، إذ كانت فاتحة عهد من الحروب الأوروبية غيرت نظامها الدولي وثبتت دولا مركزية مرتكزة على أساسين : ١- الاستبداد الملكي ٢- الكنائس التابعة لهذا التنظيم .

أما نتائجها في ألمانيا فكانت قيام اللغة الألمانية الأوربية الحديثة ، هذا فضلاً على أنها كانت سبباً لنزعات استقلالية للارستقراطيات المحلية ، ويصدق الأمر على البروتستانية الهولندية فقد كانت سبباً لعلمنة ممتلكات الكنيسة بالاستيلاء عليها من قبل الدول [٣].

وفي نظر الدكتور العظمة أن الإصلاح لم يقتصر على البروتستانية (محاربة البدع) ، بل إن الكاثوليكية نفسها أخذت تعمل بهمة ونشاط بالغين على تقنين وإدارة العبادات الدينية والروحية الهائلة ، وعلى إيجاد دول متجانسة دينياً ومذهبياً وعلى إخلاء الأراضي الكاثوليكية من غير الكاثوليك [٤].

اذن فقد كرس الإصلاحان البروتستانتي والكاثوليكي مبدأ التجانس المذهبي وتبعية الكنيسة للدولة[٥].

---

[١] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٣

[٢] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٤

[٣] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٤

[٤] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٥

[٥] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٦

كانت حصيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر الغزيرتين بالتاريخ اذن – والقول للدكتور العظمة – تخالف الصورة التي نشرها بعض المثقفين العرب حول العلاقة بين الدين والدولة في أوربا بعد ما كانت حصيلة هذين القرنين توسع المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية في المجتمعات ، وتحولها من مجتمعات مسيحية اسماً إلى مسيحية بالفعل بالتعاون مع دول مركزية احتاجت مركزتها إلى جعل مجتمعاتها سفوحاً مستوية ثقافياً إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال والإدارة في ذلك الزمان وتوسمت تلك الدول في الاكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني [١] .

كانت الدولة السلطة السياسية المدنية العلمانية ، وكانت الكنيسة هيئة ثقافية وقانونية إضافة إلى كونها هيئة علمانية تسيطر على أملاك واسعة وتدفع ببعض كبرائها مثل الكاردينال ريشيليو إلى أرفع المناصب في الدولة وتتداخل في قيادتها الاستقراطية بحيث كانت الأسر الكبرى تدفع عادة بواحد من أبنائها إلى الكنيسة حيث كان ينتظر أن يرقى بسرعة بالغة إلى أعلى المراتب [٢] .

كانت علاقة الكنيسة بالدولة علاقة شراكة تتداخل وتتضافر في نظام عام طرفه الأقوى سياسياً الملكية [٣] التي صارت تحكم بموجب حقوق إلهية اخترعتها لها الكنيسة دون أن يمنع هذا من وجود الصراعات بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الدين ، ولكن هذه الصراعات لم تكن شاملة ولم تكن للواحدة أغلبية تامة على الأخرى تشمل أولوية على كل الصعد ولا كانت علاقات الأولوية دائمة بل تحولت حسب وتائر التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية ... كانت المسيحية عقيدة رسمية للدولة التي تماهت فيها المواطنة مع العبادة والانتماء المذهبي ، فكان غير الكاثوليك محرومين من الحقوق المدنية في البلدان الكاثوليكية ، والأمر نفسه في البلدان البروتستانتية فقد كانت الكنيسة القائمة على محاربة البدع ومحاكمة أهلها الذين كانوا يسلمون إلى السلطات المدنية لتنفيذ الأحكام بحقهم ، ولذلك نجد أحد أكبر دعاة

---

[١] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٦

[٢] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٦

[٣] العلمانية من منظور مختلف ص ٢

التسامح الديني في إطار الفكر الليبرالي وهو جون لوك يقصر هذا التسامح على الفرق البروتستانتية ، ونجد شكاكاً بارزاً هو فولتير يشدد على ضرورة مبدأ دين الدولة لضبط الشعب وعلى ضرورة حصر الوظائف العامة في هذا المذهب [١] .

ولما لم تكن هنالك ضغوط ثقافية أو فكرية أو ايديولوجية على الهيئة الكنيسة لم يكن غريباً أن يكون أفراد الأكليروس السباقين إلى البحث العلمي في أوربا ، ونسي الكثير من الناس أن كوبرنيكوس كان قساً وأن المذهب الاسمي في الفلسفة اللاتينية وقادته من رجال الكنيسة كان مرتبطاً أشد الارتباط بصعود المفاهيم التجريبية الأولى في العلوم الطبيعية وفي الدراسات الرياضية[٢] .

وبعد هذا العرض الطويل للتاريخ الثقافي الفكري والاجتماعي والاقتصادي الأوربي يلخص الدكتور العظمة قوله بأن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توظيفها ببساطة ويسر بل هي جملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والايديولوجية وأنها تندرج في اطر أوسع من تضاد الدين والدنيا بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة ومن ثم فالعلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبق أو ترفض ، إن لها الوجوه الآتية :

- وجهاً معرفياً يتمثل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل .
- وجهاً مؤسساً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل.
- وجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة .
- وجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الالتزام والترهيب بعقاب الآخرة [٣] .

---

[١] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٧

[٢] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٧

[٣] العلمانية من منظور مختلف ص ٣٧

وينهي الدكتور العظمة قوله بأن العلمانية ليست بالشأن التام التحقق ، بل بها أشكال ومسارات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها ، أي أنها تواريخ حقيقية وليست فقط تواريخ ايديولوجية تبدو فيها كأنها مبارزة بين فرسان الخير وفرسان الشر .

ومن جماع ما تقدم يتضح أن الدكتور سيف الدولة والدكتور العظمة أسسا العلمانية على الجذر التاريخي ، الأول حملها على العامل الإيديولوجي ، والثاني أسسها على التاريخ العام لأوروبا .

ومع ذلك فهنالك من ينفي هذا التأسيس التاريخي إذ يؤسس العلمانية على الجذر الفلسفي فما هي وجهة نظر هذا الفريق ؟؟؟ .

المبحث الثاني

المراحل التي مرت بها العلمانية

يرى الدكتور عمارة أن تتبع نشأة العلمانية الأوربية ومد ولايتها لا ينفي إمكانية تحديد طورين ومرحلتين مرت بهما العلمانية في الفكر الأوربي.

الأولى : تلك التي كانت تعني فيها عزل الدين و الكنيسة عن شؤون المجتمع وسياسته لحساب بناء الدولة البرجوازية وفي سبيل دعمها والسعي لتصفية اللاهوت المسيحي وتنقيته مما هو غير عقلاني من مثل عقيدة التكليف والطبيعة الإلهية للمسيح والعمل على رفع الوصاية الدينية عن التعليم ، وتمكينا للفطرة الإنسانية من الاختيار .

ولقد عرفت أوربا العلمانية بهذه المعاني في طورها الأول عند فلاسفة ومفكرين أمثال هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) ولوك (١٦٣٢- ١٧١٦م)وليبنز (١٦٤٦-١٧١٦م) وروسو (١٧٥-١٧٧٨ م) وليسنج(١٧٤٩- ١٨٧١م) [1].

[1] د. عمارة الإسلام والعروبة العلمانية ص ٥٨.

الثانية : وهي مرحلة العلمانية الثورية التي مثلها فلاسفة ثوريون من أمثال فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م) وماركس (١٨١٨-١٨٨٣م)ولينين (١٨٧٠-١٩٢٣م)، وهي المرحلة التي استهدفت فيها العلمانية الثورية هدم الدين وتخليص الدولة الاشتراكية من تأثيراته ، وذلك لحساب العدل الاجتماعي – الاشتراكية فالشيوعية - ثم السعي إلى مجتمع يزول فيه الدين تماما وتمحى منه مؤسساته.

فالهدف هنا ليس مجرد عزل الدين عن المجتمع والفصل بينه وبين الدولة بل السعي في المدى الطويل إلى تخليص الفرد من الدين وتحريره من مؤسساته ١.

الجذور العقلانية للعلمانية :

ولا نقصد هنا تحديد العقل كمرجع أساس في العلمانية ، فهذا هو موقف الدكتور عادل ضاهر ومحاولته تأسيس العلمانية على سلطة العقل واعتبار هذه السلطة ماهية وجوهر العلمانية (مفهوم العلمانية) .

أما الذي نقصده هنا فهو الجذور المعرفية والعقلية للعلمانية والإنجازات العقلية والتحولات الفكرية الفذة التي جاءت على يد هذه الظاهرة الحضارية بالنسبة للتاريخ الأوربي .

هذا وننوه استطراداً بأنا نعرض هنا للتاريخ الفكري الأوربي خارج المؤسسة الدينية إذ ما لاشك فيه أن الكنيسة نفسها ساهمت بصورة غير منكرة في دفع عجلة المعرفة إذ كانت هيئة ثقافية وإيديولوجية وقانونية إضافة إلى كونها هيئة علمانية مدنية تسيطر على الأملاك الواسعة ٢.

وعلى هذا فلم يكن غريباً أن يكون أفراد الأكليروس باقين على البحث العلمي في أوربا إذ أن كوبرنيكوس نفسه كان قساً كما أن المذهب الاسمي في الفلسفة اللاتينية وقادته من رجال الكنيسة كان مرتبطا أشد الارتباط بصعود المفاهيم التجريبية في العلوم الطبيعية والدراسات الرياضية ١

---

[1] د. محمد البهي العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق طبعة القاهرة ٩٧٦ص١٧-د. عمارة : الإسلام والعروبة العلمانية ص٥٨.

[2] د. عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص ٢٦.

من هذا المنطلق يؤكد الدكتور عزيز العظمة أن الكنيسة لم تكن بالضرورة عائقاً في وجه البحث العلمي وأن العلمانية ليست بالشأن المرتبط ضرورة بالفاعلية العلمية ، بل إن هذه الفاعلية بقيت منحصرة في الأمور التفصيلية للبحث دون أن تؤدي بالضرورة إلى نظره عدائية تجاه الدين شريطة الإبصار إلى تعميم الحقائق العلمانية ومنهاجها على مختلف مجالات عمل العقل في العقيدة وأن يعتبر الدين مجالاً منفصلاً عن العلم [2].

ولقد بدا هذا الأمر بوضوح من تدين العدد الأكبر من علماء الطبيعة ، من روبرت بويل الذي كان معادياً بشدة للإلحاد والذي رأي في العلم براهين على تفاهة الإلحاد، إلى نيوتن الذي آمن بالكيمياء واعتبر مدارات الكواكب وسرعاتها أموراً على انتظامها موضوعة من قبل الله ولا تخضع لمساءلة بشرية ، ومن جوردانو برونو إلى غالبية علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر الذين كانوا من المؤمنين بالله [3].

بل إن الكثلكة الفرنسية بقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر متماشية مع العلوم الطبيعية على أساس الفصل بين العلمية والخلق ولم يعارض علوم الطبيعة ونتائجها إلا الجانسينيون الغربيون من البروتستانتية ولم تنقلب الكنيسة الفرنسية ضد العلم إلا على أثر المصادمات التي تلت الثورة الفرنسية بل رأى اليسوعيون في النصوص المقدسة أعادة صياغة للقانون الطبيعي[4].

وحقيقة الأمر ، فقد كانت مساهمة العلم كبيرة في بروز خبرات معرفية خارجة على سلطة النص والمؤسسات الدينية ، فقد كان من آثار الاكتشافات العلمية الأساسية –خصوصاً المعارف الفكرية الجديدة ومساهمة غاليلو وديكارت في تحويل الطبيعة إلى حيز رياضي – أن حطمت صورة الكون

---

[1] د. عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص٢٧.

[2] العلمانية من منظور مختلف ص٢٨.

[3] العلمانية من منظور مختلف ص ٢٨.

[4] العلمانية من منظور مختلف ص٢.

كحيز متناه مرتب هرمياً وقيمياً على صورة سماوات وأراضٍ وأفلاك ، ووضعت مكانها صورة مكان لامتناه تحكمه قوانين بدلاً من طبائع كامنة ، كما قضت على المكان المتمايز داخلياً بتمايزات نوعية ووضعت مكاناً هندسياً متجانساً ومجرداً ١.

كانت الأسس العقلية للعلمانية كافية لاكتشاف حقيقة كون الثبات على الماضي أمراً موهوماً مقترناً بسلطة عقلية واجتماعية قاهرة قائمة على وهم الثبات ٢.

ولقد اقترن هذا بوضع سياسي تصونه مجموعة علمانية من المثقفين ذوي المهن غير الدينية المرتبطين بالصعود السياسي للفئات غير الأرستقراطية ، البرجوازية وغيرها التي أدى ضغطها الاجتماعي والسياسي إلى التحولات الديمقراطية .

ولاشك أنه كان للمؤسسات التربوية الجديدة ومتعلقاتها الاجتماعية أثر كبير في نمو الفكر والتصور خارج إطار الخيال الديني ، فالبذرة كانت قد زرعت في ايطاليا في النصف الأول من القرن الخامس عشر عصر النهضة الإنسانية التي عبرت عن ثقافة فئات اجتماعية أرستقراطية مستقلة عن النظم الملكية والإمبراطورية ، وقائمة على عصبيات مدنية مصفحة بثروة ناجمة عن التجارة ، فكان الأدب الإنساني وثقافته أي كان علامة تميز ثقافي لفئات اجتماعية ، ولم يكن القساوسة بعيدين عن ذلك .

فقد كانوا على ارتباط وثيق بالنهج الاجتماعي للمدن الإيطالية وبالمستويات العليا للكنيسة وأشرفوا مع مثقفين زمنيين على إعادة الاعتبار إلى المعارف الطبية والقانونية الرومانية التي استندت إليها الجامعات الإيطالية ٣.

هكذا جاءت الفنون ودخلت مجال العمارة الدينية والزمنية التي رعاها زمنيون واكليركيون ، وتفجرت طاقات جمالية كبيرة في الموسيقى ودخلت مجال موسيقى القداس بعد رفع التحريم عن عزف الآلات في الكنائس .

---

[١] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ٢٩.

[٢] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص٣٠.

[٣] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص٣١.

وكان في بقية أوربا ما ضارع المؤسسات التعليمية الإيطالية الجديدة : كليات في جامعات أكسفورد و كمبرج والكلية الملكية في باريس التي تأسست عام ١٥٣٠ وعرفت فيما بعد باسم كوليج دي فرانس وقد نشطت هذه المؤسسات في إنتاج المعارف اللغوية والتاريخية لتقصي نصوص القانون والكتاب المقدس ، وأفضت بالثقافة الأوربية التي أخذت تنفصل إلى ثقافات لغوية مختلفة مبتعدة عن الثقافة اللاتينية التي كانت عماد الثقافة الأكليركية إلى إنتاج أشكال أدبية جديدة تتناول موضوعات دنيوية أهمها الرواية ، واقترن هذا مع بروز أشكال جديدة من الوعي المتمثل بتقنيات جديدة للرؤية وللرسم [١].

وحقيقة الأمر فقد أدى تضافر هذا الفكر القائم خارج السلطة الدينية دون رفضه إياها بالضرورة مع الجو الذي إشاعة استقلال قوانين الطبيعة عن الغائيات الخارجة عن الطبيعة وكان الواضح أن النتيجة المحتمة والمترتبة على استقلال المجتمع وبروز فئات جديدة من المثقفين) وخروج العلم والعمل على شروط المؤسسة الدينية هو وضع أسس النظام العام – فكرياً وثقافياً ورمزياً ــ موضع التساؤل والشك ...ولم يكن وصول المسألة إلى مجال مسلمات الديانة نفسها إلا قضية وقت ، بل لقد كان ديكارت الورع التقى شكاكاً على الرغم منه وكان مشروعه الفلسفي أساس بداية النظر النقدي في الكتاب المقدس[٢].

ولقد كان سبينوزا هو المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة ، وذلك من خلال دراسته التاريخية للعهد القديم ، حيث أبان أن هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحطات التصديق أو الرفض الواقعيين ، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي متافيزيقي أسطوري [٣].

أسس سبينوزا بذلك البحث الفيلولوجي أي التاريخ اللغوي ففرق ما بين الحقيقة كما يراها الدين وتراثه وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع ، ووجه الأنظار إلى الإمكانات المتاحة أمام البحث الفيلولوجي فقام اليسوعي سيمون في الربع الأخير من القرن السابع عشر بدراسة نقدية للعهد القديم أبان

---

[١] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص ٣٢.

[٢] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص ٣٢.

[٣] سبينوزا : رسالة في اللاهوت السياسي ترجمة وتقديم حسن حنفي مراجعة د. فؤاد زكريا ط٢بيروت دار الطليعة ٩٨١

فيها اضطراب النص لكنه جوبه بردة فعل دينية بالغة العنف قضت على أي بحث في هذا الموضوع في فرنسا واستمر ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر عندما استأنفه باحثون بروتستانتيون متأثرون بالأبحاث البروتستانتية الألمانية في النصوص المقدسة[1].

ولكن نشوء الروح التاريخية في القرن التاسع عشر حرر العقل ومكنه من النظر في أسس الكتب المقدسة التي بدا أن لها محررين وتواريخ ومستويات نصية ذات أصول مختلفة ، وأن لها ارتباطا بواقع عصرها وأساطيرها ، هذه العصور أولى من الارتباط الذي تنسبه إليه المؤسسة الدينية بالحقائق المطلقة [2].

ولعل المؤشر الأكبر على انهيار الديانة باعتبارها المقرر والمرجع الأخير في النظر أن البحث في شؤون النصوص الدينية جاء من داخل المؤسسة الدينية نفسها وخصوصاً مع بداية البحث التاريخي في حياة المسيح عند القس البروتستانتي ديفيد شتراوس ومع التجاوز الفلسفي للمسيحية وللديانة عموماً عند فورباخ في التربية والتنشئة الدينية وبأثر من التاريخية الهيغلية[3] .

ولقد انتهى النقد التاريخي للنصوص في القرن العشرين عند بوفن هوفر إلى عملية نزع الأسطورة عن النص واعتبار مضامينه أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ ، مضامين فاعلة على مستوى الرمز دون الدلالة على واقع الخيال الأسطوري لعصرها .

كان القرن التاسع عشر إذن القرن الذي خضع فيه الفكر الديني نفسه إلى حد كبير إلى منطق مستقى من خارج الدين ، منطق إنساني أخضع النص لطبائع التاريخ والمجتمع واقترن ذلك بانزياح المرجعية الدينية بصورة شبه تامة ، فاكتشفت أصول الإنسان التاريخي في نقاط متدنية في سلم رقي وأصول الإنسان

---

[1] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص ٣٣

[2] د عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص ٣٣

[3] د. حسن حنفي : الاغتراب الديني عند فيورباخ – دراسة فلسفية ص ٤٠٠

البيولوجي في سلم رقي حيواني يبتدئ من كائنات بدائية تتفرع إلى أنواع منها أصناف القردة التي انسل منها الإنسان [١] .

واكتشف ماركس بناءً على تاريخية البشر وعلاقات السلطة والإنتاج أن الأشكال التاريخية أساً في الاقتصاد .

ويمكن القول استناداً إلى هذا التطور إنه بينما كانت الأمم والحضارات تدعي الانتساب إلى أبطال أو أنبياء أو آلهة فإن الحضارة الحديثة هي الوحيدة التي ادعت أنها أفضل في حاضرها منها في بداياتها ، البدايات التي ألقت بها في مجال البهيمية والهمجية [٢] .

التأمت هذه الاتجاهات في وجهة واحدة من تيارات أخرى تنافرت أو تكاملت معها ايدولوجياً منها تيار التهجم الإلحادي الذي مثلته مادية دولباخ في القرن الثامن عشر وتيار الدين الطبيعي الذي اعتبر الأديان الرأسمالية والنصوص المقدسة خرافات قائمة على عبادات صنمية كما أدت هذه الاتجاهات إلى تنحية الدين إلى مقام الثقافة الهامشية الخاصة لفئة هامشية هي الألكيروس [٣] .

هذه صورة مبسطة عرضنا لها لندلل بالخط التاريخي للفكر في أوربا ، حيث استطاع هذا الفكر أن يشق طريقه متخلصاً مما هو خارق للطبيعة متجاوزاً القيم التقليدية .

ويتضح من الصورة الآنفة الذكر أن العلمانية وضعت العلم مقابلاً ، بل ونقيضاً للدين وذلك لنشأتهاوتبلورها في بيئة حضارية شهدت صراعاً مريراً بين الدين – كما قدمه اللاهوت الكنسي الكاثوليكي في أوربا وكما تصوره الرأي الرسمي للكنيسة الكاثوليكية – وبين العلم الذي تأسست على قواعده النهضة الأوربية الحديثة.

---

[١] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص ٣٣

[٢] Marchal soklins : culture and practical reason chicago university press 1970, p.52

[٣] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص ٣٤

وبصرف النظر عن الموقف الجوهري للديانة المسيحية وعن الظلم الذي ألحقته التفسيرات الكنسية برأي المسيحية الحقة في العلم ، فالأمر الذي لاشك فيه أن عداء رجال الدين للعلم والصراع بينهما هو خاصية كاثوليكية أوربية ، ولا وجه للشبه بين المقدمات والملابسات التي أثمرت هذا العداء وهذا الصراع ، وبين واقع الإسلام وموقعه ورأي أغلب تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه في هذا الموضوع [١] .

فالإسلام لا يمد نطاق علوم الوحي والشرع إلى كل الميادين ، ومن ثم فهو لا يفرض الدين والغيب على مجالات الحياة الدنيوية التي ترك الفصل فيها والتفسير لعلوم العقل والتجربة الإنسانية ، ومن ثم فلقد تآخى فيه العلم والدين والعقل والنقل والحكمة والشريعة والدنيا والآخرة عن طريق تحديد الميادين لكل نمط فكري وإقامة التوازن بين ماعد في الحضارة الكاثوليكية – الأوربية متناقضات لا سبيل للجمع بينها فضلاً عن التوفيق وعن طريق استخدامها جميعاً في نظرة تكاملية لتهذيب وتطوير حياته باعتبار هذا التهذيب وذلك التطور غير ممكنين دون الاستعانة بالأقطاب المتعددة في ظواهر الفكر والحياة وليس بقطب واحد من الظاهرة الواحدة[٢] .

ويؤكد اختصاص العلمانية بالواقع الأوربي ما استقرت عليه المسيحية من نظام الكهانة والكهنوت ، ذلك النظام الذي جعل بين الإنسان العادي وبين ربه وسيطاً هو رجل الدين الكاهن ، الأمر الذي جعل هناك طبقة أو فئة احتكرت الرأي الرسمي للدين ، بل وحق الحديث باسم السماء وما استتبع ذلك من إضفاء القداسة على هؤلاء الرجال والمؤسسات التي أقاموها لهذا الدين ... وتلك أمور لم يعرفها الإسلام بل هو ينكرها ويشن عليها حرباً شعواء .

صحيح أن الواقع التاريخي الإسلامي قد شهد تقليد المسيحية في هذا المقام ، حيث تحول بعض علماء الدين إلى رجال دين احتكروا لأنفسهم سلطان التحليل والتحريم ولآرائهم صلاحيات الرأي الوحيد ، ومن ثم الرسمي للإسلام – على الرغم من أن اجتهاد المجتهد في الإسلام لايلزم أحداً – لكن هذا التقليد ظل

---

[١] عمارة : الإسلام العروبة والعلمانية ص ٦١

[٢] د. عمارة : الإسلام العروبة و العلمانية ص ٦١

واقعاً تاريخياً لم يعترف الإسلام به ولم يتحول إلى جزء من الدين ، بل ظل واقعاً مداناً من تيارات الفكر الإسلامي جميعاً .

زد على ذلك فمقام العقل في الإسلام لا تخطئه البصيرة أو البصر ، فمعجزته القرآن تتوجه إلى العقل ، وهو الحاكم بين ظواهر النصوص ، بين البراهين العقلية إذا ما لاح التعارض بينهما ، ولقد أدى ذلك إلى تأسيس الحضارة العربية الإسلامية ، وهي عقلانية في لبها وجوهرها مؤسسة على الدين الإسلامي ، وليس على استبعاده ،كما هو حال الحضارة الأوربية الحديثة ، الأمر الذي جعل الفكر الديني للإسلام والبناء الحضاري الذي أنجزه المسلمون دليلاً على انتفاء التعارض والتناقض بين العلم وبين الدين في محيط الإسلام [١] .

المبحث الثالث

الأساس الفلسفي للعلمانية

وهذا هو التأسيس الذي قام به الدكتور عادل ضاهر في كتابه الموسوم بعنوان الأسس الفلسفية للعلمانية [٢] يستهل المؤلف كتابه بالتأكيد على أن كلمة العلمانية مشتقة من العالم ، وليس من العلم (العالمانية) ، ثم اختصرت إلى العلمانية بفتح العين واللام [٣] .

هذه العلمانية لا تتضمن موقفاً من طبيعة المعرفة بعامة ولا موقفاً من طبيعة المعرفة العلمية بخاصة ، إنها في المقام الأول معنية بدور الإنسان في العالم وبتأكيد استقلالية العقل الإنساني في الاستبصار وفهم مجالات الحياة إنها موقف من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله [٤] .

---

[١] د. عمارة : الإسلام العروبة و العلمانية ص ٦٢

[٢] دار الساقي ، بيروت ط٢ ١٩٩٣ ص ٣٨ وما بعدها

[٣] المرجع السابق ص ٣٨

[٤] المرجع السابق ص ٣٨

ومن هذا المنظور يسمن الدكتور ضاهر موقف الدكتور محمد ارغون من تحديد العلمانية على أنها موقف من قضية المعرفة [١] .

وعلى هذا ينعي الدكتور ضاهر تحديد العلمانية بأغراضها كأن تدلل العلمانية بالتخلص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسية أو تدلل بتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية أو ترفض العلمانية التحجر والجمود [٢].

وهذا النعي لا يتناول الإسلاميين فقط ، بل يتخطاه إلى الذين يعرفون العلمانية بأغراضها كأن يقال أنها ضد الدولة الكليانية [٣] Totalitarian أو غير ذلك من المقولات .

ويستطرد الدكتور ضاهر قائلاً : إن الذين يحاربون الطابع الكلياني للنظرة الشرعانية إنما يركزون على الاعتبارات الخلقية التي تتعلق بالحريات والحقوق ، ويهملون الاعتبارات الابستمولوجية وما يتعلق منها بخاصة بالاستقلالية الابستمولوجية للعقل الإنساني ، إنهم يرون في تحكم الدين في جميع الأمور الروحية والزمنية تهديداً خطيراً لاستقلالية الإنسان على المستوى الخلقي والسياسي ، ولكنهم نادراً ما يشيرون إلى خطره على الاستقلالية الابستمولوجية للعقل [٤] .

ويشير الدكتور ضاهر إلى نقطة هامة هي أن التعريف بالعلمانية على أساس أغراضها يتفق مع وجهة النظر الشرعانية التي تصر على أن الإسلام دين ودولة وأن العلمانية لا تعنيها على اعتبار أنه ليس في الإسلام سلطة اكليروسية [٥] .

---

[١] المرجع السابق ص ٣٨

[٢] المرجع السابق ص ٣٨و٤٢

[٣] المرجع السابق ص ٣٨

[٤] هذا هو رأي د. ناصيف نصار وانظر نقد ذلك د . ضاهر : الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٣٩

[٥] المرجع السابق ص ٣٩ وقد أشار إلى رأي بعض الشرعانيين وهو محمد نور فرحات

إن الإسلامويين – والكلام للدكتور ضاهر – ما هم سوى نماذج لما هو سائد بين أوساط هذا النوع من المفكرين من ميل على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوربية في سياق الصراع بين السلطة الزمنية وسلطة الكنيسة ، فإن مفهوم العلمانية إذا ربطناه بجذوره التاريخية في أوروبا يفترض في نظرهم معطيات لا تتوفر في الإسلام والتجربة الإسلامية [١].

هكذا يفند الدكتور ضاهر رأي الإسلامويين السابق ويدلل بأن فصل الكنيسة عن الدولة هو سمة من سمات العلمانية سمة اكتسبت في سياق تاريخ أوربا وليس هو جوهر العلمانية ، والمطلوب بالتالي البحث عن تلك السمة الماهوية أو النواة السيمانتية الجوهرية الضرورية للمفهوم ، وليس تلك السمة الجوازية contingent العرضية التي هي تطبيق المفهوم في ظل ظروف تاريخية معينة [٢] .

هكذا يعلن الدكتور ضاهر أن مسألة العلمانية لا ترتبط بظروف نشأة الحركات العلمانية في أوربا وظروف صراعها مع الكنيسة والأبعاد الاجتماعية لهذا الصراع ، إنها مسألة فلسفية في المقام الأول مما يعني أن أهميتها للنقد العلماني لمفهوم الدولة الدينية مستقلة عن السمات الجائزة التي تكتسبها الدولة الدينية في ظل شروط تاريخية واجتماعية وثقافية معينة[٣] .

هذه الأسس الفلسفية تقود العلماني إلى ضرورة حسبان الأخلاق نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين ، وهكذا يتضح للعلماني انطلاقاً من كل هذه الاعتبارات الفلسفية أن الأساس الأخير للإلزام السياسي أو القانوني يكمن في الأخلاق بوصفها نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين [٤].

وبمعنى آخر إن المعيار لما إذا كان شخص علمانياً أم لا هو ما إذا كان يتخذ من الاعتبارات العقلية من خلقية وغير خلقية أساساً أخيراً له [١] ، وما إذا كان موقف شخص ما إزاء كل القضايا الزمنية يصدر عن

---

[١] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٤١

[٢] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٤٣و٤٤و٤٥

[٣] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٥٣

[٤]الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٥٣

المبدأ الذي يقضي بإعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ماله علاقة بالشؤون الدنيوية ، لأصبح لدينا مسوغ كاف منطقياً لحسبان هذا الشخص علمانياً بالمعنى الصارم [٢] .

إن السمة الجوهرية للعلمانية أي للسمة التي تشكل النواة السيمائية لمفهوم العلمانية هي أنها تستلزم التقيد بالمبدأ الأخير ... ولكن من الضروري التوكيد هنا أن هذا المبدأ ليس واضحاً بذاته .... كذلك فإن اختيار الامتثال له ليس أمراً عشوائياً من جانب العلماني ... إن هناك في الواقع اعتبارات ابستمولوجية أساسية تقود العلماني إلى هذا المبدأ ، وهي الاعتبارات الأعمق والأهم التي يمكن اللجوء إليها في هذا السياق .

من هنا ينبغي فهم تقيد العلماني بالمبدأ المذكور على أنه ينطوي على موقف ابستمولوجي في المقام الأول ... إنه موقف من طبيعة المعرفة العملية (المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤون الدنيا) مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد ولا يمكن حتى من حيث المبدأ أن يجد أساسه الأخير في الدين [٣].

ويتابع الدكتور ضاهر دفاعه عن تأسيسه للعلمانية على الحمولة الفلسفية استناداً إلى ذلك يميز بين العلمانية الصلبة و العلمانية اللينة [٤] .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن تكون هنالك علاقة ضرورية بين العلمانية والإلحاد اذ قد يكون العلماني ملحداً والعكس [٥].

وهكذا فالسمة الأساسية التي تميز موقف العلماني الصلب ، هي كونه موقفاً لا يتخذ من الاعتبارات السوسيولوجية أو التاريخية أو السياسية أو الأخلاقية وما أشبه ذلك أساساً أو مسوغاً أخيراً له [١] .

---

[١] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٥٣

[٢] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦١

[٣] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ١٦١

[٤] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦٢

[٥] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦٢

ويتابع قوله فلو كان يقوم على اعتبارات كهذه على أنها اعتبارات نهائية فهذه الاعتبارات متغيرة وما سينطبق على صاحب هذا الرأي هو الوصف الآتي : إنه سيحتضن العلمانية مادامت الشروط الاجتماعية أو التاريخية أو أية شروط سواها مما له علاقة بالأمر هي من نوع كذا وكذا ، على أن ما يعنيه هذا هو أنه قد يرفض العلمانية في ظل شروط سواها ، ولكنه إذا لم يقف عند حدود الأسباب التاريخية أو السوسيولوجية وما أشبه ذلك وأقام موقفه على أسس من النوع الفلسفي فإن موقفه في هذه الحال لن ينطبق عليه الوصف السابق [٢].

تأسيساً على ما تقدم يدحض الدكتور ضاهر الاعتبارات السوسيولوجية التي يدلل بها دعاة العلمانية اللينة المتضمنة أن قيام دولة دينية في مجتمع متعدد الأديان يؤدي إلى تمزق أوصال الجماعة .

ويؤسس الدكتور ضاهر دحضه السابق على مقولة كون الوحدة الاجتماعية ليست غاية في ذاتها ، وبالتالي فهي ذات قيمة وسيلية وما نحتاج إليه هنا هو فلسفة اجتماعية معينة ينبثق عنها مفهوم معين للمجتمع الفاضل تكون الوحدة الاجتماعية بين العناصر الأساسية المكونة له [٣].

والأمر نفسه بالنسبة للاعتبارات التاريخية لتسويغ العلمانية ، فهي ترتد إلى النظر إلى الدولة الدينية على أنها شيء أوجبته في الماضي ظروف تاريخية معينة ، ولم تعد ثمة حاجة لها لأن الظروف التاريخية التي نجد أنفسنا في كنفها الآن هي غير التي أوجبت قيامها [٤].

كذلك فالاعتبارات السيكولوجية – وهي اعتبارات ترى أن العلمانية أكثر تلاؤماً مع الطبيعة الإنسانية – لا تختلف عن الاعتبارات السابقة بخصوص عدم الاستغناء عن الاعتبارات الفلسفية [٥] ، فقد توجد سمات

---

[١] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦٣

[٢] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦٣

[٣] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦٣

[٤] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦٣

[٥] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦٣

للطبيعة البشرية تجعل من الدولة العلمانية أكثر تلاؤماً مع طبيعة الإنسان السيكولوجية من الدولة الدينية ، وقد يكون العكس هو الصحيح [1].

وهذا النقد نفسه يوجهه الدكتور ضاهر للاعتبارات السياسية لتسويغ العلمانية إذ قد يمسك دعاة العلمانية اللينة بالديمقراطية لتسويغ العلمانية على اعتبار أن الدولة الدينية لا يمكن أن تكون ديمقراطية . ذلك أن الديمقراطية – والكلام للدكتور ضاهر – ليست غاية في ذاتها ، ولذلك فإن من يرفض الدولة الدينية على أساس أنها تتنافى مع الديمقراطية مدعو لأن يبين لنا ما الذي يعطي الديمقراطية تلك القيمة التي تجعل من عدم قيام الدولة الدينية أمراً حاسماً في رفض للدولة الدينية .

وبيان ذلك أن الغرب حتى هذه الزمانية لما تكتمل عقلنته ، فهل ننفي عنه العلمانية وإذا كان الأمر بالإيجاب ، فلماذا إذن هذا الصراع المرير حول العلمانية مالها وعليها ، أليس هو إذن حول مستقبل مجهول يصعب تحديده في حين أن الصراع القائم بين دعاة العلمانية وبين أعدائها هو صراع طاحن مرير وراهني وفي كثير من صوره سياسي ، فكيف اذن نغفل ما هو قائم وواقعي ومحسوس وفي عالم الشهادة للحديث عن ما هو عالم الغيب .

ومع أني قرأت كتاب الدكتور ضاهر أكثر من مرة ومع إعجابي الشديد بالمخزون الفكري والزاد الثقافي الذي يتضمنه هذا الكتاب إلاّ أنني كنت أتمنى أن يتعامل الدكتور ضاهر مع مادته بصورة مباشرة وعيانية وموضوعية ، أي يتعامل مع الشيء في ذاته ومادته فيحلل العلمانية الغربية إلى مقوماتها ومفاصلها الأساسية (الموقف من العقل – الإرادة – الأخلاق) ، ثم يجري مقارنة بين ذلك وبين ما هو في الإسلام لا أن يضعها في متاهات الفلسفة المنطقية والعقلية في موضوع هو في طبيعته حضاري وحياتي ، وكأني بالدكتور ضاهر يستعير الرمز من المقدس الديني فيضفي على العلمانية - بأساسها العقلي - ملخص صفات تقربها من واجب الوجود (الله) ولنا تجلية لهذه النقطة في المستقبل .

---

[1] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦٤

المبحث الرابع

الوضع السليم لمسألة خصوصية العلمانية الأوربية

يتضح مما سبق أن هناك اتجاهين لتفسير العلمانية الأوربية أحدهما يعتبرها نبتة وطريقاً أوربياً خاصاً نشأ في ظل ظروف تاريخية معينة وسياق حضاري محدد ، ومن ثم فهي وليدة هذا السياق التاريخي ومصبوغة بسماته ومحكومة بمعطياته ، وهو رأي الاتجاه الإسلامي ...

والرأي الثاني هو رأي الدكتور العظمة يرى أن هذا الطريق – وإن نشأ تحت رحمة ظروف معينة – إلا أنه محكوم بالجوهر الإنساني .

ونحن لن نتعرض في هذا البحث لرأي الدكتور ضاهر حول الأسس الفلسفية للعلمانية لسبب بسيط هو أن الدكتور ضاهر لا يهمه المخاض الشاق الذي عانته العلمانية ولا الطريق الذي سلكه للوصول إلى هذه المرحلة ، بل كل ما يهمه أن يرسم سقفاً أعلى للعلمانية سقفاً يدخل في إطار الأحكام التقويمية المعيارية أو ما أطلق عليها العلمانية الصلبة ، حيث يقيم هذه العلمانية على أسس أبستمولوجية (معرفية) منطقية مفهومية صرف [١].

وحقيقة الأمر أنه يغلب على الاتجاه الإسلامي النظر إلى العلمانية من زاوية واحدة (زاوية ازدواجية السلطة) ، وبالطبع فهذا التحديد يؤدي إلى التبسيط النسبي للإشكالية ، بل ينفي وجود الإشكالية في الإسلام طالما ليس هناك ثيوقراطية (سلطة دينية) ، وبالتالي تتحدد المعادلة لدى هذا الفريق على الشكل التالي : إشكالية العلمانية في فصل السلطة الدينية عن الدولة ، والإسلام ليس فيه سلطة دينية ، إذن لا إشكالية في الإسلام ولا حاجة لنا في العلمانية .

---

[١] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٩

وهذا ويؤكد الدكتور محمد عمارة أنه لا يوجد لمجتمع مقدس في الإسلام إذن فالإسلام لا يعرف الدولة الدينية . والدعوة إلى سيادة العلمانية بين ظهرانينا ماهي إلا تقليد للغرب وتبعية لحضارته ١ .

– وقريب من ذلك رأى السيد محمد يحيى في قوله : إن الدعوة إلى العلمانية تقع بالكامل في سياق حركة التغريب والأوربة والاستعمار الثقافي الذي يعاني منها الإسلام منذ أكثر من قرن من الزمان والتي تعتمد أسلوب تصوير مفاهيم وأفكار الغرب على أنها مطلقة ... ومن ثم يجري فرض هذه المفاهيم دونما مناقشة لها وإحلالها محل أية عقائد أخرى في البلاد المستعمرة ٢

ويؤكد السيد محمد يحيى هذا الرأي بقوله : لا قيامة للدعوة العلمانية خارج نطاق الممارسة التاريخية الغربية ووجود الكنيسة وحالة الدين المسيحي ٣.

وهذا ما ذهب إليه محمد مهدي شمس الدين بأن الإسلام لم يعرف ازدواج مصدر السلطة على الإطلاق لسبب بسيط هو أنه لم تكن في الإسلام كنيسة ودولة ، ولم تكن ثمة مملكة الله ومملكة القيصر ولم تكن ثمة روح طاهرة وجسد مخطئ في الإنسان ... لم توجد في الإسلام ثنائية تؤدي إلى التناثر ، ومن ثم إلى الصراع في الطبيعة ولا في المجتمع ولا في الإنسان ٤ .

– وينفي الدكتور محمد عمارة العلمانية عن الإسلام ، ولكنه في هذه المرة ينظر إلى الموضوع من منظور أرحب ، منظار سلطان العقل وقيمته وقوته ، هكذا يقول : الإسلام في شؤون المجتمع وسياسة الدولة وأمور الدنيا ، المصلحة على النص ، ويجعل المرجع في حسن الأمور وقبحها إلى رأي الأمة ... ويؤمن

---

[١] كتابه العلمانية ونهضتنا الحديثة القاهرة دار الشروق ٩٨٦ ص١٥

[٢] كتابه في الرد على العلمانيين ، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ٩٨٨ ص ١١

[٣] المرجع السابق ص ٣١

[٤] كتابه : العلمانية المؤسسة الجامعية للدراسات والأبحاث بيروت ٩٨٣ ص١٣٦

بقانون التطور والتجديد في كل الميادين ، كذلك فإن انحياز الإسلام للعقل والعقلانية واضح وأكيد وحاسم ومشهور فالعقل هو الحاسم حتى في إطار النصوص [1].

- ويعلل الدكتور عمارة سبب عدم إمكان وجود دولة علمانية في ظل الإسلام يقول المذكور : إذا كان القرآن الكريم لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة كواجب ديني إلا أنه فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه ، إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام [2].
- ولا يبتعد الدكتور حسن حنفي عن الأرضية الإسلامية في تعليل نشوء العلمانية وتحديد ماهيتها .

ففي نظره إن العلمانية تعني الفصل بين الكنيسة والدولة ، وقد كان ذلك هو الحل الوحيد لتقدم الشعوب الأوربية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة ونشأ صراع بين البابوات في روما وبين الأباطرة والملوك في الدولة الأوربية ... كان الحل هو الفصل بين السلطتين ، الكنيسة لشؤون الدين والدولة لشؤون الدنيا [3].

ويؤكد الدكتور حنفي أن هذا الطريق الذي سلكته العلمانية أوربي صرف ... ولهذا يرى أن رفض الحركات الإسلامية العلمانية عن حق ، ومن ثم فإن ربطها بالتغريب بما يتضمن ذلك من استعمار وتبشير .

ويدلل بأن نقل العلمانية الغربية هو الخطأ الأول ، وقد أحدث هذا الخطأ رد فعل خاطئ ثان ، وهو الحاكمية ومجموع الخطأين لا يكون صواباً ، والتحدي لنا هو كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني بما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم ، وفي الوقت نفسه كيف نستطيع أن نحقق مطلب الفريق الثاني وهو تطبيق الشريعة الإسلامية منعاً للازدواجية بين الدين والدنيا بين العمل والإيمان بين الشريعة والعقيدة [4].

وينتهي الدكتور حنفي للقول بأن الإسلام علماني في جوهره ، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية وتخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم

---

[1] العلمانية ونهضتنا الحديثة ص ١٥ – ١٨

[2] العلمانية ونهضتنا الحديثة ص٣٥

[3] حوار المشرق والمغرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ٩٩٠ ، ص ٣٤

[4] المرجع السابق ص ٢٧

وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية وليبرالية وحرية التقدم والديمقراطية [1].

وقريب من ذلك رأى الدكتور محمد عابد الجابري فهو يرى أن مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات .... في رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية ، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي : الديمقراطية تعني حفظ الحقوق ، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات ، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية[2].

ويختتم الدكتور الجابري حديثه بالقول : إن العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام ، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أما إذا كان المقصود هو انفصال العلماء عن الأمراء والجند عن الرعية أي ما يعبر عنه اليوم بفصل الدين عن السياسة وعدم السماح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية فهذا ما حدث فعلاً منذ معاوية ، وهو ما يشكل الجزء الأعظم من التجربة التاريخية للأمة الإسلامية [3].

وفي نظرنا إن الوضع السليم للإشكالية لا تتفق مع مقولة الإسلاميين الذين يحصرون العلمانية تاريخياً وواقعياً بالصراع بين السلطتين الدينية والزمنية ، بل يجب أن ننظر إليها فيما حدث بأوروبا وبما حدث في دار الإسلام من منظور أرحب ومن أفق أوسع يشمل كافة التحولات التاريخية التي حدثت في أوربا وتتوجت ببلورة العلمانية .

ذلك أن الحضارة الأوربية كانت وليدة مخاض تاريخي عميق ومديد ومتشابك ومتعدد الفعاليات الإنسانية ، وقد تضافرت جميع هذه العوامل والمعطيات وتداخلت وتفاعلت واستحكمت الحلقات لتنشئ هذا المركب

---

[1] المرجع السابق ص ٢٨

[2] المرجع السابق ص ٣٩

[3] المرجع السابق ص ٤٤

الحضاري ، ومن ثم فهنالك قوى تاريخية فاعلة وجيهة ومؤثرة ساهمت إلى جانب السلطتين الدينية والزمنية في إجراء التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والأيديولوجية التي ولدت هذه الظاهرة .

ومن هذا المنظور لا نستطيع أن نستهين بالتجربة الأوربية وما قدمته من إبداعات فذة .

صحيح أن وجود سلطة دينية مجدبة وذات عطالة تفعّل عمليات التحجر العقلي والتكلس والهبوط بالدين إلى النظرة الظلامية والإنكفائية والجبرية والجمود العقلي والشعوذة وغير ذلك من حالات الانحطاط والفقر الروحي .

ولكن السؤال المطروح هو : ألم تمر أمتنا في عصر الانحطاط بهذا النفق المظلم ثم ألا تزال هذه الصخرة العاتية ملقاة على ضميرنا وعقلنا وهذه الأكبال والأغلاق تثقل روحنا وتفكيرنا .

المسألة ولاشك ليست بالنسبة للإسلام في مبدأ : دع مالقيصر لقيصر ...وإنما هي أولاً وأخيراً مسألة حضارية عقلية وذهنية وثقافية .

وعلى هذا الأساس فنحن مع الدكتور عمارة لجهة أن الإسلام في ذاته يوفر للإنسانية طريقاً يتجاوز مسيرة العلمانية باعتباره يطلق طاقات العقل والروح إلى قارات لا حدود لها ، ولكن المسألة ليست مسألة الإسلام في طبيعته الذاتية كدين سماوي ، إنما هي مسألة الإسلام في التاريخ أي مسألة المسلمين .

وعلى هذا الأساس فنحن لا نجد مبرراً للهرب من الموضوع والقول إنه لا حاجة للمسلمين بالعلمانية لسبب بسيط هو أننا لا نستطيع أن نكرر الإنجازات الفذة التي قدمتها هذه الظاهرة لاسيما لجهة سلطان العقل وتقديسه وتعزيزه إضافة إلى مشروع الدولة القانونية وما يتفرع عليها من مبادئ وأصول مثل المجتمع المدني وفصل السلطات والحريات العامة ومشروعية أعمال الإدارة ومبدأ تداول السلطة وغير ذلك من المبادئ .

وفي هذا المضمار يجب أن نفرق بين الذؤان والقمح فنطرح الأول ونأخذ الثاني ، وتأسيساً على ما ذكرناه فنحن لا نقر الدكتور راشد الغنوشي على مقولته المدللة بأن الإنسان في العلمانية هو مجرد ظاهرة في سياق حركة المادة ولم ترق إلى مستوى الماهية ١

صحيح أن الليبرالية جعلت من تقديس الفرد بعد تخفيضه إلى مستوى المقولة القانونية والحقوقية قاعدة النظام العقلانية ٢.

صحيح ذلك ولكن ما أبدعته العلمانية فذاً ورائعاً ومدعاة للاستبصار والتبصر والوعي به وحرثه وتفكيكه للقبض على أولياته والإمتياح من دينامياته على قاعدة صهره في بوتقتنا والصب عليه من عصارتنا الهاضمة وتمثله نسغاً ونسجاً في تكويننا وليس نقلاً حرفياً مضيعاً للهوية عابثاً بالوعي بهويتنا الحضارية التاريخية ....

وينبني على ذلك أنه يجب التأكيد على أن العلمانية نبتة غريبة ، وهذا يعني أنه لا يجوز أن نتخذ طريقنا إليها قصصاً إتباعاً حرفياً وتقليداً واستنساخاً .

وبالمقابل يجب أن لا نقلل من أهمية هذا الفاعل الحضاري وتلك المغامرة الفذة للروح الإنسانية والتظاهرة العقلية الكبيرة التي تجلت في هذه التجربة ،كل ذلك تحت غطاء أنه لا يوجد لدينا سلطة دينية وتهرباً من قانون أساسي مفاده أن الدين نفسه قد يكون أداة للتوظيف لمصالح بشرية سوداء داكنة .

لقد أقامت العلمانية سلطة العقل وسلطانه وحكمته في شؤون هذه الحياة ، فهل فعلنا ذلك ، وديننا يجعل من العقل وكيلاً لله على الأرض ،وبالتالي ألا تزال الغيبيات والمقدسات والشعوذات والأوهام تملأ حياتنا ؟

.

لقد أحست العلمانية بروح المجال فقامت بتنظيم الحقل ، الحقل الديني ، الحقل السياسي ، الحقل الاجتماعي ، فهلا قمنا بهذا التحديد من وجهة نظرنا ؟ .

---

[١] كتابه الحريات العامة والدولة الإسلامية

[٢] د. برهان غليون : المحنة العربية ، الدولة ضد الأمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٩٩٣ ص ١٠

هل يكفي القول إنه ليس لدينا ثيروقراطية أليس هنالك سلطات خفية occult ألعن وأشد رقبة من السلطات الظاهرة apparent والرسمية والشكلية ، ثم لماذا نضيق من مفهوم السلطة لنجعله يقتصر على السلطات الرسمية دون السلطات الواقعية التي لها حضور وتأثير وتقرير في الواقع.

بمعنى أوضح أليس لدينا رجال دين حقيقيون يمارسون سلطات دينية فعلية لا تقل أهمية عن الأكليروس المسيحي ، ثم أليس وزراء المساجد يحرقون البخور للسلاطين تبريراً لقهر الجماهير وإقصائهم وطمسهم .

وفي نظرنا إن الغرب حقق مشروعه النهضوي مستعيناً بميكانزمات وروافع متعددة من ذلك إصلاح الحامل الديني ، ونحن بدورنا مدعوون إلى معانقة هذا المشروع بنواهضه المتعددة وأن نقوم بالإصلاح الديني بما يتفق مع مشروعنا الحضاري ، وهذا الأمر لا يتم إلا بعد إجراء تغيير جذري على منظومة القيم الإسلامية بحيث نقصي قيم التوكل والجبرية والهروب والزهد من الحياة ونسوِّد قيم العمل والجهد والتفكير والنقد وروح المسؤولية .

لِمَ لا نتكلم على قيم غاربة تموج في وطننا ولاتزال تتمتع بين ظهرانينا أساتذة ومفكرين ودكاترة يكتبون عن القيامة وعذاب القبر والاستعداد للموت ويوم الفزع الأكبر ، وغير ذلك من الأمور .

لنعرض بعض المصنفات المتعلقة بذلك[1] :

- القيامة رأى العين للشيخ محمد محمود صواف
- عذاب القبر ونعمه لعبد اللطيف عاشور
- أهوال يوم القيامة لعبد الملك كليب
- الاستعداد للموت وأهوال القبر لزين الدين بن علي المعبدي
- يوم الفزع الأكبر للإمام القرطبي
- بعد الموت لإبراهيم محمد الجمل

[1] انظر في عرض هذه الكتب وفضح معانيها د. فهمي الهويدي : أزمة الوعي الديني ص ٥٤

- كتاب الموت – سكرات الموت وشدته وحياة القبور حتى النفخ في الصور للإمام الغزالي دراسة وتحقيق عبد اللطيف عاشور .
- علامات الساعة الصغرى والكبرى لمؤلفته ليلى مبروك
- الاستشفاء بالرقى والتعاويذ لمحمد إبراهيم سليمة
- غرائب وعجائب الجن للشيخ بدر الدين محمد الشبلي الحنفي .

نحن لاننكر القيامة والبعث والجنة والنار ، ولكننا نؤكد أن القرآن تعامل مع هذه الأمور بمنهج حكيم وفي غاية الدقة والتوازن حيث أغلق الباب بقوة في وجه ما لا يفيد الإنسان أو يتجاوز حدود استيعابه ، وفي الوقت نفسه فقد أشار إليهما باختصار شديد .

أما ما يهم الإنسان ويتصل بالخير ويمنع عنه الشر فقد فصل فيه وأكثر منه ، وهذا ما أكده الشاطبي بقوله : كل مسألة لا تبنى عليها عمل فالخوض فيها فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي [1].

صحيح أن الإسلام تعرض إلى هذه الأمور ولكنها كانت جزء من تصوراته لا وعيه ، أما نحن فنسهب بها ونطنب ونجعلها محور وعينا ، وهاجسنا أبعد من هذا .

نقول ليس لدينا سلطة دينية ، صحيح ليس هناك سلطة دينية في النصوص .. ولكن أليس الواقع الإسلامي يعج بمثل هذه السلطة، ومن ثم فلا هروب لنا من إصلاح ديني.

والخلاصة أن العلمانية طريق حضاري أبدعه الغرب لمسيرته فجاء هذا الطريق تعبيراً عن واقعة ومدى معطيات حياته ، وقد أفرز إنسانية خالدة ، وهذه التجربة لما تكتمل ويصلب عودها وتستوي على سوقها ، ومن ثم فهي لاتزال في طريق الصيرورة والتبلور ، وهذا ما يغرينا في البحث عن ماهية هذه الظاهرة وتبيان ملامحها ومستوياتها ومصيرها الواعد المرتجى.

---

[1] فهمي الهويدي : أزمة الوعي الديني ص ٧٠

المبحث الخامس

التعريف بالعلمانية الغربية وتحديد ماهيتها ومقوماتها

مقدمة

إن ظاهرة العلمانية تعتبر في حد ذاتها عويصة ومعقدة وقد فهمت فهماً متبايناً تبعاً للنظم والاتجاهات الأيديولوجية[1] ، بحيث تبدو للوهلة الأولى أنها ليست ذات كيان محدد يضفي عليها التحديد والتماسك .

فها هو الدكتور العظمة وهو من أشد المتحمسين للعلمانية يصف بالحرف الواحد هذه الظاهرة بأنها ليست بالشأن التام التحقق ، وبأنها ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر ، فهي شأن بالغ التعقيد والتنوع ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة [2] .

وإذا كان من غير الجائز إغفال الصعوبات التي تعترض تحديد هذا المفهوم فهذا لايمنع من تشمرينا عن السواعد من أجل ضبط المفهوم المذكور وتحديد أسسه ومقوماته .

ولقد لاحظنا أن بعض المفكرين يعطي هذا الجهاز المفاهيمي (العلمانية) مضموناً موسعاً lato-sensu بحيث إن هذا الاتساع يشمل كل ما هو غربي [3] ومن ثم يجعل هذه الظاهرة تشتبه وتختلط بكثير من الظواهر .

والملاحظ أن هنالك نظماً أيديولوجية مختلفة تقترن بوصف العلمانية ، كما هو الحال بالنسبة للشيوعية والليبرالية رغم التناقض الشديد بين هاتين الأيديولوجيتين .

هكذا تبدو الحاجة ملحة لتحديد هذه الظاهرة وتحديد ماهيتها وطبيعتها الذاتية ، وهذا عين ما سنقوم به ، وسبيلنا إلى ذلك أن نعرض لأهم التعريفات بالظاهرة المذكورة ، ثم نردف ذلك بتحديد حدها التام وماهيتها الجوهرية .

---

[1] نقول أيديولوجية ، وليس علمية معرفية لأن هذه الظاهرة تنتمي إلى عالم الأيديولوجيا أكثر من انتمائها إلى عالم المعرفة أي أن هذه الظاهرة ليست ظاهرة عقلية فلسفية بقدر ما هي سياسة أيديولوجية خلافا" لرأي الدكتور ضاهر في كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية .

[2] كتابه العلمانية من منظور مختلف ص ٣٧ — ١٩

[3] الشيخ راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص ٤١ — ٥١ — ٥٧

الفرع الأول

التعريف بالعلمانية

يرى الدكتور عزيز العظمة أن للعلمانية عدة وجوه : وجهاً معرفياً يتمثل في نفس الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية أو التاريخية وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل ، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل ، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسية ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام أو الترهيب بعقاب الآخرة .

وهكذا يتضح أن الدكتور العظمة يفتش عن مظاهر العلمانية ، وليس عن مقومها الأساسي وجوهرها والمطلوب الكلام عن هذا الجوهر .

وعلى خلاف ذلك فالدكتور ضاهر لا يرعوي عن الاهتمام بهذا العنصر الجوهر للعلمانية الذي يتحدد بأن أساس معرفة الإنسان لشؤون حياته على المستوى السياسي – الإداري – الاقتصاد – القانوني ،أساس ذلك قائم على العقل وليس على الدين[1] .

وهكذا يتضح أن الظاهرة الآنفة الذكر معرفية المحتد علمية الأساس ابستمولوجية الجوهر ، وبالتالي فهي بعيدة عن أساسها الإيديولوجي .

الخلاف قائم اذن حتى بين العلمانيين حول ضبط مقومات هذه الظاهرة وتحديد ما هو جوهري ثابت وما هو متغير .

وعلى كل فسنقوم بإيراد بعض التعاريف المتعلقة بهذا المفهوم ، ثم نعزز ذلك ونعقب عليه بتحديد جوهر ظاهرتنا ، وإن كان من الضروري أن يسبق البحثين المذكورين محاولة لمقارنة المدلول اللفظي للعلمانية والشحنات التاريخية التي أشربت بها ، وذلك لأن المدلول اللفظي كثيراً ما يكون نقطة انطلاق للمدلول العلمي المصطلح ، بحيث يلقي ظلالاً واسعة صالحة لتفسير المدلول المصطلحي وتحديد ماهيته .

---

[1] كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية

الفرع الثاني

المقاربة اللغوية

إن تطور أي علم من العلوم إنما هو رهين بتطور المصطلحات المتعلقة بهذا العلم ، وإن قولنا عن علم أنه تطور إنما مرده ضبط وتحديد المصطلحات التي يستعملها هذا العلم ، وكما قال سقراط لمحاوره : يا صديقي حدد معاني الألفاظ التي تستعملها .

ومما لاشك فيه أن هنالك أكثر من مستوى من مستويات السياق يلعب دوراً هاماً في تحديد الدال اللغوي ،من ذلك المعنى الايتمولوجي (أصل الكلمة) ثم المحددات الحافة circonstances أو المعنى التزامني synchronique إضافة إلى الشحنة التطورية التي تتجرعها الكلمة تاريخياً (تاريخية الكلمة) ، وغير ذلك من الأمور .

وتبعاً لذلك فنحن معنون بالنسبة لكلمة العلمانية بتحديد الأصل اللغوي إضافة إلى المعنى الذي شحنت به في السياق الثقافي والاجتماعي للحضارة الغربية .

إن كلمة علمانية هي ترجمة عربية للكلمة الفرنسية laicite أو secularisme وللكلمة الإنكليزية secularism أما كلمة laicite فهي مشتقة من laicos التي تعني الشعب باللاتينية للدلالة عن المدني العادي ابن العامة غير المتعلم وذلك في مقابل كلمة laique التي استخدمت للدلالة على رجل الدين الكاهن المتعلم[١].

وهكذا فكلمة laicus اللاتينية ميزت في القرن الثالث بين الشعب الذي يعيش حياته الخاصة بكل معطياتها وبين رجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها بطريقة ما [٢].

وقريب من ذلك كلمة laicos اليونانية التي تعني الشعب ككل ماعدا رجال الدين أي بعيداً عن تدخلهم في حياته [١].

---

[١] عصام خليفة : مدخل إلى تحديد العلمانية وتطورها التاريخي في الغرب ، الجندي اللبناني ، بيروت نيسان ٩٨٢ ص١٤

[٢] د. محمد ارغون : تاريخية الفكر الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح مركز الاتحاد القومي ص ٢٩١

وباختصار فالمعنيان اليوناني واللاتيني يحيلان إلى التعارض بين أكثرية الشعب التي لها ثقافتها الشفهية وبين أقلية ذات ثقافة رفيعة أو عالمة savant تستخدم الكتابة التي كان لها بعد سحري ديني أو مقدس [٢].

واستطراداً فامتلاك الكتابة كان يتيح لرجال الدين سلطة حقيقية ، سلطة الهيمنة والتدخل في حياة الشعب ، هذا التناقض بين الأكثرية والأقلية هو مظهر فرعي من مظاهر التناقض الأساسي الذي يحكم مبدأ الصيرورة الاجتماعي .

إن المحتوى الأكثري الشعبي للعلمانية ورهانها التاريخي وجدلها الاجتماعي يظهران في مواجهة التضامن الوظيفي بين الدولة المركزية (السلطة) والكتابة ، والثقافة الحضرية العامة ، والأرثوذكسية المؤسسة للسيادة العليا والمشروعية ، هذا التضامن الذي يحاول ضبط وتنظيم حياة الشعب (العامة) الرعاع الدهماء سواد الناس وفق مصالح وأهداف الأقلية السائدة [٣].

ولنعد إلى تاريخية هذه الكلمة ، حيث يتضح أنه في القرن التاسع عشر ظهرت كلمة laicite بمعنى مذهب أو عقيدة ، كما ظهرت كلمة laicisation بمعنى تحويل أو عملية ، وكان للصراع السياسي حول تأميم المدارس الخاصة أثره البالغ في بلورة معنى هذه الكلمة [٤] .

أما كلمة sucularisme التي تعني دنيوية فقد اشتقت من suculier التي تعني الزمن الدهر في مقابل اللا زمن أو الروح والدين .

وكما أن العبارة الإنكليزية sucularisme بمعنى حالة أو وضع وكلمة sucularization بمعنى تحويل أو عملية تشتق من كلمة secular (المدني ، العامي) ذات الأصل اللاتيني secularis المشتقة من saculum التي تعني القرن ، الزمن ، العالم [١].

---

[١] جاد الكريم الجباعي : العلمانية في المشروع الديمقراطي القومي مجلة الوحدة السنة السابعة العدد ٧١ كانون الأول ٩٩٠ ص ١٢٦

[٢] جاد الكريم الجباعي المرجع السابق ص ١٢٦

[٣] د. محمد ارغون : تاريخية الفكر الإسلامي ص ١٩

[٤] المصدر السابق ص ٢٤

ويرى الدكتور جورج قرم أن السلك الكهنوتي نفسه كان ينقسم في القرون الوسطى إلى قسمين : القسم المنتظم حيث الكهنة يعيشون حياة منظمة داخل الأديرة ولا يخرجون منها ، والقسم العلماني حيث الكهنة يعيشون في العالم أي في المجتمع ويؤدون الوظائف الاجتماعية للدين ويخالطون الناس [٢] ، أما بالنسبة للغة العربية فكلمة علمانية مشتقة من (العالم) (بفتح العين) بمعنى العالم الدنيوي [٣]، وليست مشتقة من كلمة العلم (بكسر العين) إنما قد تكون من نتائج كلمة العلمانية الوصول إلى مجتمع أكثر علمية ، الأمر الذي يشير إلى أن ثمة علاقة بين العلمانية في طرحها المعاصر والعلم ، فهي ابنة العلم البكر والعلم كان العامل الأساسي في زعزعة الذهنية الميتولوجية وإحلال محلها الذهنية الوضعية والنقدية[٤] .

ويدافع الأستاذ ناصيف نصار عن وجهة النظر القائلة بأن الانتقال إلى المجتمع العلماني (بفتح العين) لا يتم بنجاح دون الاستناد إلى الصفة العلمية ، فالصفة العلمية مكملة للصفة العلمانية وأساسها ، إلاّ أنه لا يقصد بالصفة العلمية شيئاً يتصل بالعلمانية (بكسر العين) من حيث هي موقف من طبيعة المعرفة ، بل يقصد الموقف الذي يتصف بالعقلية والمنهجية والموضوعية [٥] .

---

[١] The new encyclopedie of the english lanquage , p: 759

[٢] مقاله الموسوم بعنوان العلمنة أو التنمية الاقتصادية منشور في مجلة قضايا عربية بيروت السنة السادسة العدد الخامس ٩٧٩ ص ١٦٦

[٣] عبد الله العلايلي : كلمة علمية تجديد لغوي ورأي في أصل الكلمة ومدلولها آفاق بيروت حزيران ٩٧٨ ص١

[٤] جيروم شاهين : دراسة في التراث المسيحي العلماني – رواد العلمنة في عصر النهضة العربية آفاق بيروت حزيران ٩٧٨ ص ١٠

[٥] ناصيف نصار : نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجمع الطائفي بيروت النهار للنشر ٩٧٠ ص ١٨٤

الفرع الثالث

المقاربة المعرفية ومسألة التعريف بالعلمانية

لقد عرضنا مسبقاً لتلك المغامرة الإنسانية التي اقترنت بانبثاق الحضارة الغربية ، تلك الحضارة التي ذر قرنها العالم وامتد رواقها إلى أرجاء المسكونة تدليلاً بحيوية هذه الظاهرة الإنسانية وقوتها الذاتية .

ويمكن القول إن مصدر ثراء ظاهرتنا هذه ليس بعدها الجغرافي فحسب ، بل أن هذا الامتداد لم يكن إلاّ معلولاً ونتيجة لثرائها وغناها كتجربة إنسانية .

على هذا الأساس فحقل العلمانية يموج بتضاريس الحياة ونتوءاتها ويمور بالفيزياء الاجتماعية وينطوي على لجيٍّ من القوى الاجتماعية وشرائح الحياة المتدفقة والغنية ، ومن ثم فالباحث عاجز – إن كان معنياً بالتفاصيل – عن الإحاطة والإلمام بما هو عرضي وطارئ .

واستناداً إلى ما تقدم فالتعريف معني بالحد التام ، أي بما هو جوهري وثابت فيها مبتعداً قدر الإمكان عن شروطها الثانوية وأوصافها الفرعية .

وعلى ضوء ما تقدم فإننا نسوق التحديدات والتعاريف التالية :

- العلمانية محاولة تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات والافتراضات الإيمانية المسبقة[١].
- عرفها البروفسور موزيكار جيكوسلوفاكيا بأنها نزع قدسية العالم ، أي العملية التي يفقد العالم في مجراها طبعه المقدس السابق (النشاط) الذي كان يندرج أصلاً في إطار ديني – ثقافي كالعمل في الزراعة الذي كان يقترن بعدد من طقوس العبادة [٢].

وقد عرفها معجم larousse الكبير بأنها : صفة لما هو مستقل عن مختلف الاتجاهات الدينية والفلسفية .. هي مفهوم لتنظيم المجتمع على أساس فصل الدين عن الدولة .

- ولقد عرفها قاموس اكسفورد كما يلي :

---

[١] Encyclopedie of the social sciences ,VXIII, XIV macmland p.631

[٢] مقاله الموسوم بعنوان : العلمنة و الإسلام في مصر مجلة النهج – دمشق – العدد ٢٧ عام ٩٨٩ – ص ٤٧

١- أن يقوم التعليم على أساس علماني بحت (أي دنيوي لا علاقة له بالدين)

٢- الارتباط بالحياة وقضاياها وتمييز ذلك عن الكنيسة والدين .

٣- العلمانية هي اللادين .

٤- هي غير المقدس

٥- وأحياناً يقصد بها غير المتعلم .

٦- المهم في هذه التعاريف ، التعريف الأخلاقي ومفاده أن تكون الأخلاقيات لصالح البشر في هذه الحياة مع استبعاد أية اعتبارات تأتي من الإيمان بالله أو حياة أخرى .

وبرأي الدكتور ارغون أنها موقف للروح أمام مشكلة المعرفة ، أي حق الإنسان في معرفة أسرار الكون والمجتمع اعتماداً على عقله وخبراته .

بهذا لاتكون العلمانية موقفاً من الدين فقط ، بل من المعرفة والعلمانية الفلسفية ليست الكفر ، إنها بحث عن المعرفة يدخل فيه الدين أيضاً نقول بالدين وتبحث به بحثاً علمياً ولانقصد هدمه البتة فهدف كل موقف علمي هو فضح الثوب التكفيري التمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي العربي [١] .

والملاحظ على هذه التعاريف أنها تعاملت مع العلمانية على المستوى التجريدي النظري ، وإن كان هنالك تعاريف عانقتها على الأساس الواقعي ومن هذه التعاريف:

- العلمانية ليست سلطة ورئاسة تعليمية حيال الفكر يفترض بها أن تكون بديلاً من السلطات أو الماجستيرات (الرئاسات التعليمية) القديمة ، العلمانية كما نفهمها ونقصدها إنما تعارض فقط هذه الرئاسة التعليمية الناظمة التي تخنق في الإنسان حرية الفكر ووسائل ممارسة هذه الحرية [٢] .

---

[١] د . محمد أرغون : مجلة الأحياء العربي – العدد /٥/ تشرين أول ٩٧٩ ص ١٣

[٢] د . محمد أرغون : الإسلام و العلمانية مجلة الواقع العدد الأول المؤسسات اللبنانية للفكر والثقافة بيروت نيسان ٩٨١ ص ٣٥

- مفهوم يرى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات إنسانية أي بين البشر ، وليس علاقات دينية أي بين البشر وربهم ، فالدولة والمجتمع العلمانيان هما حاصل علاقات إنسانية واقعية وليس انعكاساً لإرادة إلهية [١] .

- وإذا كان التعريف السابق يسند العلمانية إلى العقل الإنساني والعلاقات الإنسانية التي يجسدها ، فالتعريف الآتي يحمل العلمانية على معطيات الحياة الطبيعية في العالم ، وانطلاقاً من المشكلات التي تثيرها حياة الإنسان في العالم (في الزمان) .

وفي مقابل هذا المصطلح يمكن أن يوضع مصطلح (دينية) ونعني به دولة ينظم فيها المجتمع والسلطة على أساس من الدين ويقودها -بشكل مباشر أو غير مباشر- رجال الدين والمؤسسات الدينية وتشيع فيها روح الدين ورؤيته الكونية[٢] .

هذه التعريفات تناولت العلمانية كحالة أو كوضع ينتظم فيه المجتمع والفكر على ضوء تحديد العلاقة بين الدين والدنيا .

والواقع أن العلمانية هي ثمرة تطور تاريخي وصراعات متعددة أفرزتها ظروف كانت تقضم شيئاً فشيئاً الأوضاع المتناقضة لها وتنقض عراها عروة عروة .

وهكذا فقد تحددت العلمانية بأنها العملية التي يتم بواسطتها إزالة هيمنة المؤسسات والرموز الدينية عن المجتمع والثقافة [٣] .

وتأسيساً على ما تقدم يمكن تحديد العلمانية كخط يرسم الحدود بين حقل المعرفة الذي هو في متناول العقل وحقل الدين القائم على المطلقات والمسبقات الغيبية ، وعلى كلية التدخل في الحياة الإنسانية ، ويمتد هذا الخط عبر مستويات الحياة الفردية والمجتمعية كافة بما فيها البنى والمؤسسات [١] .

---

[١] الفضل شلق : مداخلة في مؤتمر حول العلمنة والهوية العربية صدرت المناقشات في كتاب لبنان الأخر عن مؤسسة الدراسات والأبحاث اللبنانية بيروت ط١ ٩٧٦ ص ٥١

[٢] رشيد شقير : حول علمانية الدولة الحديثة – مجلة الوحدة –السنة الثانية –العدد ١٣ تشرين أول ٩٨٥ ص ٧٢

[٣] رشيد شقير : المرجع السابق ص ٧٢

وقريب من ذلك مقاربات الدكتور عمارة ومقالاته عن العلمانية ، فهي في نظره قد صيغت كمقابل للمقدس وخارق الطبيعة والتقليدي الجامد الذي لا يراعي النفع وينكر التغيير والتجديد أي مقابل ما هو ديني وكهنوتي [٢] .

وبمعنى أوضح فالدولة العلمانية هي المقابل للدولة الدينية والمجتمع العلماني هو المقابل للمجتمع المقدس [٣] .

وهكذا فالعلمانية تقدم نفسها كنمط من الحياة يركز فيه على المشاكل التي تواجه الإنسان كما هي ويتصدى لها انطلاقاً من تأثيرها النهائي على المصلحة الإنسانية المباشرة دون أن تتحكم بها معتقدات دينية تعتمد على المسبقات والتقليد إزاء طبيعة الإنسان ومصيره ، فالعلم هو العالم المستقل القائم بذاته والحيز الديني هو جزء من هذا العالم ، ولا حاجة كافية إلى استخدام الإيمان والمقدس لفهمه والاستفادة منه وبالتالي لم تعد تكتشف سوى دور الإنسان وأعماله في تغيير ملامح العالم .

وفي نظر بعض أو كثير من رجال الدين والفكر الديني ، فإن فكرة استقلالية العالم تبدو – بشكل صادق مبدئياً – كأنها نفي لوجود الله ونفي للمعتقد الديني الأساس القائم على الإيمان بوجود إله متعال .

وعلى هذا الأساس يحدد المطران غريغوار حداد هذه الاستقلالية في العلمانية بقوله : هذه الاستقلالية تعني أن هناك قيمة ذاتية فعلية للعالم والمجتمع والإنسان وقضاياه غير مستمدة من الدين والقيمة الدينية وغير خاضعة لهما ، تجعل تمايزاً بين العالم والدين أي تعترف بميزات كل واحد منهما دون امتيازات للواحد على الآخر .

فالاستقلالية إذن ليست العدائية بل الحياد التام بينهما تمكن لهذا الحياد أن يكون سبباً يجعل كلا منهما غير مهتم بالآخر ولا يقيم له وزناً أو حساباً ، وقد يكون إيجابيا يجعل كل منهما يعتبر ويقدر الآخر وقيمه وإمكانية إسهامه في اكتمال الإنسان[١] .

---

[١] محمد مهدي شمس الدين : العلمانية من إصدار دار التوجه الإسلامي – بيروت .

[٢] د عمارة : الإسلام العروبة العلمنة – دار الوحدة للطباعة والنشر – بيروت – ٩٨٤ ص ٥٧

[٣] انظر في معاني مصطلح العلمانية معجم العلوم الاجتماعية وضع مجمع اللغة العربية – القاهرة ٩٧٥ وقاموس علم الاجتماع : إشراف الدكتور عاطف غيث – القاهرة٩٧٩

المبحث السادس

ماهية العلمانية

هل يمكن البحث والقبض على ماهية هذه الظاهرة ؟؟؟

في نظرنا إنه لا يمكن الاعتماد على المفهوم السياسي للعلمانية المتضمن فصل الدين عن الدولة [2] ،فهذا شرط لازم ولكنه ليس كافياً ، والتعويل فقط على هذا المدلول يجعلنا نتساءل عن المدلول الابستمي المعرفي أي دور العقل ورسالته في هذا العالم .

وعلى هذا فإننا نؤيد الدكتور ناصيف نصار لجهة اعتبار الصفة العلمية مقوماً أساسياً في العلمانية ، وبالتالي فإن الانتقال إلى المجتمع العلماني لا يتم بنجاح دون الاستناد إلى الصفة العلمية ، فالصفة العلمية مكملة للصفة العلمانية وأساس لها .

وهذا ما أكده الدكتور ضاهر بأنه ليس كل فصل بين الدولة والدين يؤدي إلى العلمانية الصلبة بل أن تلك العلمانية هي التي يتم بها هذا الفصل شريطة أن يتأسس ذلك على العقل[3].

وحقيقة الأمر أن جوهر العلمانية ذو مدلول فلسفي يتحدد باستمرار الإنسان لمركزه في هذا العالم بحيث يصبح على يد العلمانية هو الوحيد الذي يتربع على ذروة الكينونة ، الأمر الذي يمكن التأكيد عليه أن الله المتعال فقد دوره الكبير في الوجود وأصبح على يد العلمانية ، إن لم يكن قد مات (مجازاً) ، فدوره قابع في غياهب النسيان ، وإن هذا الدور محصور في إطار ضيق لا يتعدى الصانع للساعة صنعها ، ثم أخذت تدور مستقلة عن إرادته .

---

[1] غريغوار حداد : العلمنة استراتيجية وتكتيك آفاق حزيران ٩٧٨ ص ٧٧

[2] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦١.

[3] الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٦١.

على ضوء هذه النظرة الاجتماعية يمكن القول إن العلمانية هي موقف من الطبيعة والحياة والاجتماع والسياسة والثقافة والاقتصاد [1] ، بحيث أصبحت هذه المجالات محمولة ، ليس على الدين بل على الإنسان عقله وضميره وخلقه.

وبذلك فصل الدين عن الدولة يعتبر أحد مظاهر العلمانية ، وهذا الفصل يعمم على أقطاب الحياة الاقتصاد – السياسة – الاجتماع ...الخ .

وبذلك فالعلمانية ذات شقين وأثرين :

- الأثر الهادم الذي يقوم بهدم تأسيس أقطاب الوجود القائمة على الدين .
- أثر بانٍ يقوم بتأسيس جديد محمول على عقل الإنسان وخلقه وجوارحه .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه ، ألا وهو : ما تأثير هذا الأثر الهادم **destructive** على العلمانية ،ومن ثم فهل يعتبر صدعاً في بنائها ؟؟.. هذا هو موضوع بحثنا المقبل

المبحث السابع

أزمة العلمانية

قلنا إن العلمانية طمست الصيغة الدينية التي كانت تميز فلان عن فلان ، وهكذا ظهر الناس في الغرب تحت سقف المواطنة متساوين وأحراراً ، وغدا المواطن قيمة أصلية وأصيلة في ذاته ويتحدد بذاته ولذاته .

هذه السيادة المطلقة للإنسان جعلت منه المشروعية الأولى والأخيرة ، وهذا ما استتبع ألا يكون في هذا الكون إلا مشروعية واحدة هي مشروعية الإنسان وسيادته بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها مساواة الإنسان لكل إنسان ، وامتلاك المواطن – على صعيد السياسة – جزء من الإرادة العامة ، واستقرار السلطة الذي يتحلل مفهومياً إلى ذرات اجتماعية كل ذرة تكمن وراءها إرادة المواطن ، بحيث أصبح

---

[1] أحمد برقاوي : محاضرة ألقيت في الأسبوع الثقافي الثاني جامعة دمشق ، ٩٩٥ بعنوان : العلمانية بوصفها أيديولوجيا وهو يرى أن تعميق النقد الديمقراطي بما ينطوي عليه من تعددية واعتراف بالآخر وبحقه بالتمايز والاختلاف وصولاً إلى الاهتمام بالفاعلين الاجتماعيين مما يشكل أعمق مضامين العلمانية .

الشعب الاجتماعي يطابق الشعب السياسي ، ولكن – كما سبق تحديده على لسان الدكتور غليون – الإنسان أصبح في العلمانية مجرد مقولة قانونية ليس إلا.

والسؤال المطروح هو : أين هو ذياك المشروع الثقافي الإنساني على يد العلمانية ، ثم ما قيمة هذه المقولة القانونية إذا بقيت محصورة في إطار الشكل ، أي في حدود مكنة قانونية ، لاتجد لها سنداً وتصديقاً في الواقع ، ومن ثم فما قيمة بطاقة الانتخاب دون رغيف الخبز ، ودون المشروع الثقافي الذي يحرك بطاقة الانتخاب .

لقد تحول الإنسان على يد العلمانية إلى مقولة اقتصادية ، إنسان اقتصادي home economique وبذلك أخذت الأرض تميد تحت أقدام هذا الإنسان ، ثم أخذت مرة أخرى تميد تحت أقدامه بفقدانه المقوم الأخلاقي بعد هذا الانقلاب الأخلاقي الكوبرنيكي على يد العلمانية.

وفي نظرنا إنه بعد سقوط الجناح الشرقي للعلمانية (الشيوعية) ، فقد أصبحت العلمانية عرجاء تمشي على قدم واحدة ، فافتقدت بذلك الديالكتيك السياسي والاجتماعي لتدخل في بوابة واحدة ، هي الرأسمالية المتشبثة بأنانيتها وعتوها واستعلائها .

وفضلاً عن ذلك فالعلمانية افتقدت فعالية مقدس الكينونة (الله المتعال) وأصبح المواطن بالغرب يحس بهذا الفراغ الكبير في روحه .

والسؤال المطروح هو : ماذا لو أحس الغرب بدور الفاعل الديني لسد هذا الفراغ الكبير .

العلمانية لا تستطيع مقاومة الإنسان الغربي في إزالة اغترابه عن حقيقته بالدين ، فهي إن فعلت فإنما تقضي على نفسها لسبب بسيط هي أنها تقوم على الحرية وعلى المساواة .

ولكن ماذا لو تعممت القيم المسيحية في الغرب ، بحيث إن هذا التعميم شاع وانتشر وذاع بين الناس ، ثم أخذ يطالب ببسط وشاحه على جسم الدولة .

العلمانية لا تستطيع مقاومة ذلك لأنها إن فعلت ذلك قضت على مبدأ المساواة ومن جهة أخرى إن تركت الناس يعممون الفاعل الديني في المجتمع والدولة ، فهي تقضي على العلمانية ذاتها .

نحن لا ننكر أن البناء الذي يحرك الغرب كله إنما هو التيار العلماني ، حتى لقد جعل منه دستور فرنسا سنة ٩٤٦ مبدأ تضمنته المادة الأولى بقولها : إن فرنسا جمهورية لا تقبل الانقسام ، وهي علمانية ديمقراطية واجتماعية .

وأبعد من ذلك فإن ما يطالب به في الغرب أن تكون هذه العلمانية مطلقة ، وذلك بأن تتطهر الأخلاق التقليدية من خطيئتها الأصلية (ويعنون بذلك أصلها الديني) لأن القانون الحديث لا يريد أن يدين بشيء للفكرة الدينية ، وهو لذلك يجاهد لأن يستأصل كل تأثير للدين في خلق القانون وسد المنافذ التي يتسلل منها ، وباسم مناهضة سلطة الأكليروس تشن حرب لا هوادة فيها على الفكرة الخلقية كما نقلها الدين إلى القانون [1].

ومع ذلك فالتأثير المسيحي واضح في أوربا ، وهنالك أيديولوجيا تتحدث عن ذلك ، وقد يتفق دعاة العلمانية مع الماركسيين في اتجاه الفصل بين الدين والدولة ، والفريقان يختلفان بالتأكيد عن القطاع الديمقراطي المتدين في الشعب الفرنسي الذي يعبر عنه على صعيد القانون (برنار) بقوله : إن فكرة النظام العام تبتغي الدفاع عن الحضارة التي تعبر عن فرض احترام المبادئ القانونية التي تبنى عليها ثروتنا الخلقية والروحية ، هذا الميراث الإغريقي المغلف بالمسيحية ، وإن كل قيمة لحضارتنا تتوقف على الأولوية التي نعطيها لقيم الحرية والعدالة ، وإلا فأي معنى للنظام القانوني غير مايسميه velbez حال حركة ، مجموعة من المبادئ نحاول أن ننقلها إلى الحقيقة [2].

ولنقف قليلاً عند هذا النص لبرنار فالمذكور من أفذاذ دعاة المسيحية على صعيد القانون ، وهو يتمسك بالقيم الروحية لبلده فرنسا المنحدرة من القيم اليونانية مروراً بالقيم المسيحية.

---

[1] د. عصفور : الضبط الإداري ص ١٤١

[2] العلمانية من منظور مختلف ص ١٩

ولكن ماذا لو عم رأي برنار إلى حالة اجتماعية في فرنسا ، أليس من المفروض أن تتحول هذه الحالة من الدينامية (الفعالية) إلى مظهر قانوني ينادي بتسرب أو تغلغل التأثير المسيحي في الدولة ، وعندئذ إما أن نقضي على ابتسار هذا التسرب أو تنهار فكرة العلمانية من جوهرها ، وعندئذ يصبح التساؤل عن هذا التماسك المنطقي الذي يتوفر بالعلمانية .

أجل يؤكد الدكتور العظمة أننا نجد في ذات البلاد ذات الأغلبية الكاثوليكية مثل فرنسا أن الدولة التي تعضدها جملة قوية ومتينة من المؤسسات والتيارات الفكرية تقوم في مجتمع توجد فيه (دون غلبة) درجة عالية من الإيمان الديني تعضدها مؤسسات دينية قوية .

لقد اعتبرت العلمانية الحرية الدينية جزء من الحريات الشخصية دون أن تدخل في القانون العام ، وفضلاً على ذلك فقد شنت عليها حرباً شعواء وحاصرتها في حدود العبادة ومنعتها من أن تكون مرجعية اجتماعية [١] .

وهناك مظهر آخر لعدم التماسك المنطقي في العلمانية ألا وهو هذا الفصل المطلق rigid بين الدين والدولة ، الأمر الذي يجعلنا نتساءل : ألم يكن من الأولى والأجدر بهذا الفصل أن يكون فصلاً سلساً مرناً قائماً على التعاون والتساند والتكامل والاتساق .

لنقف وقفة تأمل بسيطة أمام موضوع فصل السلطات على الصعيد الدستوري ، وكيف تتطور الأمر إلى الفصل المرن بعد أن كان فصلاً جامداً على ما هو معلوم في الفكر الدستوري .

وبيان ذلك أن التاريخ السياسي كان يتميز بتركيز كافة السلطات في يد الملك مما قاد هذا الأمر إلى الاستبداد لذلك ، فإن دعاة الحرية رأت تقنين هذا التركيز بالدعوة إلى الفصل المطلق للسلطات ، ولكن هذا الفصل أدى بدوره إلى الاستبداد إذ يكفي بكل سلطة أن تتصرف على هواها في الحقل الذي تبسط ولايتها عليه ، ولهذا عمد الفكر الدستوري والسياسي إلى الدعوة إلى فصل السلطات فصلاً مرناً وجعل نوعاً من الرقابة لكل سلطة على السلطات الأخرى .

---

[١] العلمانية من منظور مختلف ص ١٨ – ٣٠

وهذا ما كان يجب أن يحدث بالنسبة للعلمانية فقد قاد الصراع بين السلطة السياسية والدينية إلى خلق ردود فعل قوية ، وبالتالي فعندما انتصرت السلطة السياسية راحت تفرغ كامل شحناتها الضعيفة على السلطة الدينية لتبعدها عن الحياة فتحرم بذلك المجتمع من دينامية هي الدينامية الدينية .

وفي نظرنا إنه كان الأحرى بالعلمانية أن تخلق أولا الحقل والمجال ، ثم تضيف إلى ذلك ضميره وروحه ... كيف يتم ذلك ؟؟

اكتشاف المجال أو معرفة الشيء بما هو عليه من متعلقات العقل البشري القادر على تفكيك الظاهرة ومعرفة قوانينها وروابطها ، وهذا ما فعلته العلمانية وتوقفت عنده.

ولكن اكتشاف المجال وارتياده لا يكفي ، وكان على العلمانية أن تستكمل المسيرة ، فتضع للمجال روحاً وضميراً وحساً خلقياً ، وهذا هو دور الدين وهذا بنظرنا هو موقف الإسلام.

ذلك أن الفصل والتفكيك مدعاة إلى التمزق ، لذلك فقد انتقل الفكر الإنساني على صعيد الفكر السياسي خطوة جديدة إلى صعيد تركيز السلطة ، فقد وجد هذا الفكر في التركيز فعالية ودينامية تفوق فعالية الفصل بين السلطات ، إذ أن التركيز يفترض وجود قيادة ضمن سلطات الدولة ، وذلك بأن تعطى الأولوية لإحدى سلطات الدولة التنفيذية (كما في المذهب الرئاسي) أو التشريعية (كما في النظام البرلماني) .

والعاصم لمبدأ تركيز السلطة هو أن تكون الديمقراطية وراء هذا النظام ، إذ بمصفاة الديمقراطية وضوابطها يتم اختيار طليعة شعبية تكثف السلطة في يدها ليتاح لها القيام بالمبادرات التاريخية .

وفي نظرنا إن نظام دمج الظواهر وتركيزها يقدم لنا ميكانيزمات ونواهض فعالة ، وهذا الدمج يظهر في مثالنا المطروح سابقاً ، أي من خلال دمج الوظيفة الدينية في الوظيفة السياسية أو الوظيفة الاجتماعية .

فالظاهرة السياسية التي تعمل بقوانينها الخاصة مستقلة عن كل عامل خارجي يبتسر قوانينها ، هذه الظاهرة ، تكون أكثر فعالية بعد هذه الخطوة إذا ما امتاحت من الأخلاق والدين نسغاً جديداً يمدها بالضمير والحس الداخلي.

وهذا هو عين ما فعله الإسلام إذ حدد للسياسة مجالها وقوانينها وصانعها وأولوياتها ، ثم قال للأخلاق طهري ونظفي مجاري وقنوات السياسة من شوائبها ، وهذا هو عين القول إن السياسة في الإسلام ضرب من ضروب العبادة [1] .

وفي نظرنا إنه حتى يتاح للدين أن يلعب دوره في المجتمع فيكون إحدى الميكانيزمات ، ويدخل في أنساق ومنظومات الفعاليات الأخرى ، حتى يقوم بهذا الدور يجب ألا يتجاوز دور القيادة الروحية أي الإشراف والتألق الروحي ، أو ذلك التلفاز الذي يعكس وعي الجماعة وضميرها ، ويبث وينشر نوره وإشراقه في أرجاء الحقل السياسي ومن خلال مصفاة هذا الحقل .

وهذا هو معنى القيادة الروحية التي تعني وجود جهاز مستمر في خلق القيم العليا والمبادئ السامية ، وترفد باستمرار الحقل السياسي ، مما يجعل هذا الحقل باستمرار في حال تجدد وحيوية واستشراف واستشفاف .

وعلى هذا يجب أن تتساقط الكثير من القيم التي ورثناها عن القرون الوسطى وأن يعاد ترتيب سلم القيم بما يبرز دور الشعب والقيم المرتبطة به ومن ثم فليس صحيحاً ما قيل في تراثنا بأن اتحاد الأمراء والعلماء مناط الإصلاح [2] ، إذ قد يؤدي ذلك إلى الفساد ما لم يقم الشعب سلطته الحقيقية التي تهيمن على كافة فعاليات المجتمع بما في ذلك نشاط العلماء والأمراء .

هل فعلت العلمانية ذلك ؟؟؟

الجواب بالنفي لأنها عطلت الدين و جعلته يقبع في حيز ضيق لا يتناسب مع دور هذا الفاعل الحضاري وأهميته .

---

[1] د. دريني خصائص التشريع الإسلامي ص ٢٣

[2] ابن تيميه : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص ٧٥

والسؤال المطروح هو : هل تبقى العلمانية في حال طلاق كاثوليكي مع الدين أم تقترب منه لتعانقه وتمتاح منه[1] ، وعندئذ يصبح التساؤل بقوة عن مصير العلمانية أي مصير المبدأ الأساسي فيها ، وهو فصل الدين عن الدولة .

هذا في نظرنا جوهر عدم التماسك المنطقي في العلمانية ، وإن كان علينا في الأبحاث المقبلة أن نتكلم على مظاهر أزمة العلمانية .

المظهر الأخلاقي – المظهر العقلي – المظهر القانوني

الفرع الأول

المظهر الأخلاقي لأزمة العلمانية

يرى الدكتور العظمة أن العلمانية على صعيد الفكر في الوطن العربي تمثلت في تراث الثقافة البرجوازية – دون برجوازية فعلية – القائمة على العقلانية في الفكر والنفعية في المجتمع والسياسة الوطنية في الأيديولوجيا.

وهذا هو التعريف بالعلمانية بأن قيمها تتميز بالنفعية حسبما ورد في قاموس علم الاجتماع ٢ .

وهذا ما أكده الدكتور عمارة بأن المجتمع العلماني يعلي من مقام المصلحة بصدد القيم الأولية في المجتمع ٣.

ويربط الدكتور العظمة بين الماسونية والدين الطبيعي ومقاومة السلطة الدينية وتنظيم المجتمع على شيء من النظر العقلي والتوجه النفعي والوضعي ٤ .

[1] العلمانية من منظور مختلف ص ١٠

[2] د. عمارة : الإسلام والعروبة العلمانية ص ٥٩

[3] العلمانية من منظور مختلف ص ٩٥ – ٩٦

[4] العلمانية من منظور مختلف ص ٩٥

وإذا كانت العلمانية قد أعلنت في أوربا ولادة الفرد العامل المتحرر من سيطرة السلطة الدينية والاستبداد السياسي ، فقد قامت في الشرق لإقامة مجتمع خارج استتباعات الملل وغيرها من الوحدات المغلقة.

وهذه الماسونية الشرقية تميزت بتمثل الثقافة البرجوازية الكونية ، وعلى رأس ذلك نظرتها إلى الدين.

وإذا كانت اجتماعات المحافل الماسونية كلها ، بل الأدبيات كلها أيضاً تفتتح على صورة تفيد مفاهيم الدين الطبيعي الأوربية ، فقد افتتحت كلها باسم مهندس الكون الأعظم ، أي أضفت على الألوهية صفة طبيعية لا تتصل بالعقائد وبأصحاب العقائد من رجال الدين ١.

ولئن أدى تنامي أثر الوضعية في محفل الشرق الكبير إلى إسقاط القول بوجود الله وخلود الروح ، وبجعل الألوهية مبدأ إلهياً بحتاً ، إلا أن أثر ذلك في محافل الطريقة الفرنسية في الشرق كان ضئيلاً ٢.

لذلك كانت المحافل الماسونية مستودعاً للثقافة البرجوازية بدنيويتها وهامشية الديانة فيها ٣.

وقريب من ذلك ما أكده الدكتور عصمت سيف الدولة بقوله : ثم عرفنا العلمانية نزعة ذات أصل ديني في المسيحية تحولت إلى تيار فكري مناهض لاستبداد الكنيسة الكاثوليكية في أوربا الإقطاعية تحول إلى ثورة ضد تدخل الكنيسة في الحكم بأوروبا البرجوازية انتهت إلى إقامة نظام علماني في موقعه من الدين فردي في موقعه من المجتمع ليبرالي في موقعه من الدولة رأسمالي في موقعه من الاقتصاد ... فتعرف منه أن العلمانية ليست دعوة إلى الكفر بالدين ، بل هي ركن في نظام شامل متكامل للحياة الدنيا كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت في أوربا على مدى نحو سبعة قرون .

ويربط الدكتور العظمة بين الثقافة البرجوازية واستبعاد الفكر والخطاب الدينيين في مجال الحياة العامة ، وذلك بفعل حداثة كونية احتكرت الثقافة والمعرفة من المؤسسات الدينية ، وتحولت إلى مؤسسة علمانية هي الدولة وأجهزتها ١.

---

[١] العلمانية من منظور مختلف ص ٩٧

[٢] العلمانية من منظور مختلف ص ٩٧

[٣] العلمانية من منظور مختلف ص ٩٧

لقد قلنا سابقاً إن الدكتور العظمة من أكبر المنافحين عن العلمانية ، ولكن أليس وصفه لها بأنها نفعية ينطوي على قدر من التطفيف بحقها ، لا سيما أن الدكتور العظمة وصف الظاهرة المذكورة بأنها وليدة التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية ٢.

والسؤال المطروح هو : كيف نصف العلمانية بأنها موقف عام من هذه الحياة ، ثم نصفها في الوقت نفسه بأنها نفعية ، أليس ذلك أفقاً مسدوداً للعلمانية .

ونحن مع الدكتور غسان سلامة بتدليله بأنه لا يجوز اعتبار عروبة المصلحة دنيئة إذ المشروعية العقلانية المؤسسة عليه لا تأنف عن دراسة المصالح ، بل هي تحدد المصالح الوطنية في صلب اهتماماتها على حساب الشعارات الأيديولوجية[٣].

وفي الحقيقة إن عدم اعتبار المصلحة دنيئة شيء ووصف العلمانية بالنفعية شيء آخر وبيان ذلك أن المصلحة ليست دنيئة بل هي ضرورية إذا ما وضعت ضمن نسق ومنظومة متكاملة توازن بين العدل التبادلي والعدل التوزيعي ، أما أن تتكلم العلمانية عن العدل التبادلي ٤ ،فحسب هذا الأمر غير معقول أخلاقياً أو إنسانياً .

وحقيقة الأمر أن الإنسانية منذ فتحت عينيها على هذه الحياة ، وهي تقرن العدل التبادلي la jutice cumtative بالعدل التوزيعي la jutice distributive في صيغ لانهاية لها حسب حيوية وفعالية النظام ، وإن كان من غير المقبول أن نسمع بنظام يقوم على العدل التبادلي أي على المصلحة الصرف .

---

[١] العلمانية من منظور مختلف ص ٩٨

[٢] العلمانية من منظور مختلف ص ٩٨

[٣] كتابه نحو عقد اجتماع عربي جديد مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٩٨٧ ، ص ٩٦

[٤] د. العظمة : العلمانية من منظور مختلف ص ٣١

إن العدل التبادلي يقوم كما هو معروف على أساس التساوي التام فيما لكل فرد من حق احترام الآخر لما يخصه من ابتداء أو اكتساباً ، في حين أن العدل التوزيعي لا ينفي مطلقاً فكرة المساواة فهذه المساواة لازالت هي أساس العدل التوزيعي ، ولكنها فقط مساواة في القيم تضع كل فرد في المكان العدل حسب حاجاته أو قدرته أو كفاءته مما يساوي بين الأفراد المتساوين في الحاجة أو القدرة أو الكفاءة ، كما أن هذا العدل التوزيعي دفع العقل البشري للانتقال إلى العدل الاجتماعي la jutice social ويقصد به ذلك العدل الذي يسود علاقات الأفراد بالجماعة ،ولكن من حيث وجوبه على الأفراد للجماعة ، فالجماعة في الواقع هي جسم واحد أعضاؤه الأفراد ، ولا يمكن لجسم أن يعيش إلا بنشاط كل عضو من أعضائه وهذا النشاط الواجب هو النشاط الذي يسهم به كل عضو في بعث الحركة والحياة في الجسم تحقيقاً للصالح العام.

وهذا العدل الاجتماعي هو الأساس المبرر للسلطة في الجماعة ، وباسم هذا العدل وتحقيقاً للصالح العام يخضع الأفراد لسلطة الحكام ، ويملك الحكام على الأفراد حق السيادة والأمر[١].

إن العلمانية تنطلق من المعطيات التي يوفرها سير الحياة الطبيعية في العالم ، أوهي نمط من الحياة يركز فيها على المشاكل التي تواجه الإنسان كما هي [٢].

ونحن لا نقلل من أهمية الأخلاق الطبيعية ، أي المتجذرة في طبائع الأشياء ، ولكن هل يجب الاقتصار على مثل هذه الأخلاق ، أم يجب أن نضيف إلى ذلك علوية الأخلاق أو الأخلاق المثالية كما سنوضح .

صحيح أن العلمانية قامت على حد قول عالم الاجتماع فيبر بتجريد إنسان القرون الوسطى من ثيابه السحرية والمقدسة ، لكنها في الوقت نفسه هيأت السبيل لنشأة الإنسان الاقتصادي عارياً أمام القوى القاسية للسوق [٣].

---

[١] د. حسن كيره المدخل إلى قانون دار النهضة العربية ، بيروت ٩٦٧ ١٧٨ – ١٨٠

[٢] رشيد شقير : حول علمانية الدولة الحديثة ص٧٢

[٣] رشيد شقير : حول العلمانية الدولة الحديثة ص ٧٤

هكذا يصرح هوبز أن الإنسان ذئب للإنسان ، والطبيعة لم تضع فيه غريزة الاجتماع ، إنما الطبيعة تدفعه إلى البحث عن رفاق له بحكم المصلحة ، والمجتمع السياسي هو الثمرة المصطنعة لميثاق إرادي لحساب مصلحي ١ .

وهذا ما أكده الدكتور عبد العزيز كامل بقوله : العلمانية تعني حلول الأخلاقيات الأكثر مادية محل القيم الروحية ٢.

إن كافة المنافحين عن العلمانية ينفون أن تكون العلمانية ضد الدين ، أو أنها تحث على الإلحاد ، أو تعني طرد الدين من مملكة العقل والمعرفة ،أو إخراجه من التاريخ ٣

وفي نظرنا إننا إذا انطلقنا من القول الأخير صعب علينا ترتيب نتائج مفهومية ضرورية اقتضائية منطقية متفرعة على الحقيقة الإلهية ، إذ كيف نؤمن بأن الله كلي الخير كلي العدل دون أن ينعكس هذا المفهوم على مجمل الحياة والدولة أو على الأقل يصبغها بصبغته .

إن الإسلام هو الدين الذي يقدم في شؤون المجتمع المصلحة على النص ، وهو الذي يتحدث عن أن الشريعة مقاصد وغايات ، وهو الذي يجعل المرجع في حسن الأمور رأي الأمة التي ترى وتقرر ما يحقق مصلحتها ، والله سبحانه وتعالى وهو شارع النصوص يبارك رأي الأمة في أمور الدنيا والمجتمع ، إذ القاعدة الإسلامية الشهيرة تقول : ما رآه الناس حسناً ، فهو عند الله حسن .

وفي الأبحاث المقبلة سنعرض للفقه الأصولي " فقه المصلحة" [٤] في الشريعة الإسلامية ، وتبيان الدور الهام الذي تلعبه في تنظيم الحياة .

---

[١] شفالييه جان جاك : المؤلفات السياسية الكبرى ترجمة الياس مرقس دار الحقيقة ، بيروت ط ١ ، ٩٨ ، ص ٤١٧

[٢] مقاله الموسوم بعنوان : العلمانية بين الدين والدولة مجلة العربي ديسمبر ٩٨٧ ص ١٨

[٣] جاد الجياعي : العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي ص ١٢٤

[٤] نقصد بفقه المصلحة الأحكام المتعلقة بتنظيم المصلحة والمستنبطة من مصادرها : العرف – الرخصة – الاستحسان – المصالح المرسلة – مقاصد الشريعة (حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال)

والخلاصة ليس بمقدور المصلحة أن تؤسس المجتمع إذ المجتمع دين ووطن وأرض وقيم ورأسمال رمزي وعدل وأخلاق وماض وحاضر ومستقبل وأهداف ومثل ونظرة إلى الوجود ، وغير ذلك من أولويات وفاعليات الانطلاق .

الفرع الثاني

الأزمة الفلسفية

ذكرنا سابقاً أن العلمانية تنطلق من المعطيات التي يوفرها سير الحياة الطبيعية في العالم ، وقلنا إنها نمط من الحياة يركز على المشاكل التي تواجه الإنسان كما هي .

ومما لا شك فيه أن هذه النظرة تؤدي إلى تفجير ثورة علمية كبيرة إذ تؤدي إلى معرفة الشيء كما هو في ذاته وخصائصه الطبيعية بعيداً عن كل شائبة خارجية غريبة عنه تقحم على سننه وقوانينه.

ولكن أليست هذه النظرة الوضعية الصارمة تقود إلى الفقر والجدب الفلسفيين ؟؟

لقد اعتقدت العلمانية– بلسان كونت –أن العقل عبر المرحلة الدينية مروراً بالمرحلة الميتافيزيائية ليصل إلى المحطة العقلية الوضعية التي هي آخر محطة في تطور الحياة ؟؟

هكذا لم تعد الطبيعة موسومة بغاية خارج عنها ، وما عاد الإنسان مركزاً للكون ، وما عادت عناية الله بالإنسان محور حركة هذا الكون، بل أصبحت الطبيعة عمياء ، لم تخلق لأجل شيء ، بل هي كائنة لا غاية لها [1] .

لقد كان نيوتن المتدين يعتقد أن المجموعة الشمسية لا بد أن تنهار وتنكمش على مركزها إن رفعت عنها عناية الله المستمرة [2] .

ولكن بعد نيوتن أصبحنا نسمع أن دور الله لا يتعدى دور عامل الصيانة المواظب باستمرار[3].

لقد أصبح الله بموجب ذلك فريضة غير ضرورية محتمة على الطبيعة ، مما حدا لابلاس في حديث شهير مع نابليون إلى القول إن نظامه الكوني ليس بحاجة لله كفرضية مفسدة [1].

---

[1] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص٢٩

[2] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص٢٩

[3] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص٢٩ والقول

وعلى هذا الأساس يسخر لا يبنز من نيوتن لجهة تدخل العناية الإلهية في صيانة الكون [٢].

ولكن أليست هذه النظرة الطبيعة الصرف التي قلصت الوجود والكينونة ؟؟ ، هذه النظرة تفوت على الإنسانية كثيراً من أحلام الشعراء ورؤى الفلاسفة ومعانقات المفكرين لهذا الكون العظيم العجيب المدهش .

لا مجال هنا للخوض في هذا الخضم العميق لتلك النظرة التقليصية للوجود التي أينعت ثمرها على يد العلمانية ، والتي تقود إلى العلموية ، فالتحجر والجمود ، وحسبنا أن نورد بعض المقتطفات من نقد المفكر العربي المرحوم الياس مرقس للمذهب الوضعي[٣].

ينعي مفكرنا المذكور الإيمان بالعلم والعلوم بدون سؤال عن الفلسفة عن الفن ، أو عن الدين .... الخ، وبالتالي بدون سؤال حقيقي عن كيان العلم نفسه، وبدون إقامة وزن لمقولة الفكر، الروح، النفس .... الخ [٤].

ويتعرض إلى الوضعانية العربية فيصف قاعدتها الروحية بالوثنية، الطوطمية ، بل هي نوع من عرقية روحية وفكرية [٥].

ويتحدث عن هذه الجوانية التي سادت في أوروبا فيقول: أن يكون هنالك خط من لوثر إلى باخ ، خط من لوثر إلى آدم سميث ، خط من لوثر إلى الفلسفة الكلاسكية الالمانية ، وأن تكون أساس هذا البسط ، الجوانية [٦] .

ويجري المرحوم مرقس مقارنة بين بعض زمانيات التاريخ الأوروبي ، فيقول: في الفكر أوروبا ١٧٥٠-١٨٥٠ متفوقة على أوروبا ١٨٥٠-١٩٥٠ ، مع أن هذه الأوروبا الثانية متفوقة على تلك في الصناعة في التقنية والتكنولوجيا وفي العلوم نوعاً ما الأولى تؤسس للثانية ، لكن الثانية المتقدمة منتكسة عن الأساس، مقلصة في مستوى الحوار [٧].

---

[١] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص٢٩

[٢] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص٢٩

[٣] كتابه المذهب الجدلي والمذهب الوضعي ، ط١، ٩٩١، اللاذقية

[٤] المرجع السابق ، ص ٤

[٥] المرجع السابق ، ص ٦

[٦] المرجع السابق ص ١٠

[٧] المرجع السابق ص ١١

ولقد حذر مفكرنا من وقوع الماركسية في الاقتصادية ، فيدلل: في سنة ١٩٧٠ شددت على الماركسية كأنني (ضد) اقتصادية ، بالنسبة لي هذا الموقع نهائي بطبيعة الحال[1] .

ويلفت الانتباه إلى نقطة أساسية هي التناقض أحياناً بين الايديولوجيا والمعرفة ، فيقول : ليس ما ينقصنا هو الايديولوجيا ، بل المنطق والمعرفة والثقافة والأخلاق وجداناً وتعاملاً .. وأيديولوجيا تحترم وتثمن بالأساس المنطق والمعرفة والثقافة والأخلاق الاقتصادية تتصور أن الإنسان جملة العلاقات الاجتماعية ، هذا معناه علاقات الإنتاج أي الطبقات ، وهذا باطل .. فكرة الاجتماع أكثر أساسية وأكثر شمولاً وتضمناً من فكرة الطبقات .. الطبقات كعقلية وراهنية وسياسية تسقط بسقوط فكرة الاجتماع[2] .

الشيء الثاني الذي أقصده بالفلسفة ، هو تصور للإنسان وتاريخه ومصائره اليوم القول بأن ماركس أنهى فلسلفة التاريخ وأحل محلها علم التاريخ ، إن هذا القول في الشروح الراهنة للهوية الماركسية ملتبس ، ويحمل أكثر من ضلال [3].

إن الهدف الذي يضعه ماركس وانجلز للتاريخ راهناً، هدف على ما يكفي من الوضوح... وهو هدف لقد درجت العلموية الماركسية الأخيرة على النضال باسم العلمية ، وباسم ماركس الصحيح أو المصحح ، على النضال ضد الغائية ، ضد التيولوجية ، إلغاء الفكرة الهدف (التوسير على سبيل المثال) أعطى تعريفاً للعمل أو الممارسة بدون مقولة الهدف ، مع حذفها وإلغائها فقط فكرة الهدف ماركس أو انجلز أو لينين ، جوهرية في فكرة العمل (فاعلية الإنسان الذي اتخذ هدفاً) ، لينين في خلاصة منطق هيجل ، وفي فكرة الشغل أساس علم الاقتصاد السياسي الماركسي، بل إن هدف المشروع الثوري الماركسي واضح ومصرح به بأشكال مختلفة ، فلسفية أدبية، علمية، وهو يأخذ مكانه في ظل تصور ماركسي لتاريخ الإنسان والاجتماع الإنساني[4].

إن مسألة الغاية والمآل تنبع من كل جهة وصوب كل صيغ ماركس وانجلز راهنة ، بما فيها الصيغة القائلة عن الهدف والانتقال من مضي البشرية مما قبل تاريخها إلى تاريخها الحق ، الماركسية ثمنت ومجدت الإنسان البروموثوثي ، لكنها وضعت حداً ، أقامت الحد على البروموثوثية في هذه الحيثية ، إنها تبدو لي أقرب إلى رؤية الدين التوحيدي منها إلى الغرب البرجوازي [5].

---

[1] المرجع السابق ص ١٨
[2] المرجع السابق ص ١٨
[3] المرجع السابق ص ١٩
[4] المرجع السابق ص ٢٢
[5] المرجع السابق ص ٢٥

وقبل أن نتابع حديثنا مع المرحوم مرقس نلفت الانتباه إلى هذه النظرة التوحيدية للماركسية في موقفها من غطرسة البروموثوثية ونزقها وطيشها واستعلائها.

ولنتابع الحديث السابق لنلفت الانتباه إلى أن الوضعية نفسها لم تستطع التخلص من المطلق، فها هو كونت (الزعيم الأول للوضعية) يدلل بالدين الجديد الذي هو عبادة الكائن الكبير الذي هو البشرية أو الإنسانية (والأرض هي التميمة الكبيرة ، أما الأخلاق فشعارها ، الحب كمبدأ ، النظام كقاعدة والتقدم كهدف .) .

بطبيعة الحال هذا الدين بلا لاهوت (إنه دين وضعي إيجابي ، وظيفته تتويج الحالة الوضعية، لكن مع طقوس وعبادات وتراتيل وباباً هو كونت) [1].

دين روبسبير كان عبادة الكائن الأسمى أي الأعلى (شيء ما فوق) ، أما الجناح اليساري الأقصى (هيبرت ، شوميت) ، فذهب إلى عبادة (الإله – العقل) ، هذا العقل ذاتي بالدرجة الأولى وهو الله [2] .

ولكن أليست هذه الوضعية ومن بعدها العلمانية [3] تقع في تناقض مآله هجر الإله الحقيقي للتكلم عن الله المزيف والمصنوع .

وينهي مفكرنا حديثه عن الحالة الميتافيزيقية ، ويقدم قراءة جديدة لها ، حيث يوضح – وخلافاً لكونت – الميكانيزمات التي قدمتها لنظرية المعرفة ، وهذه الميكانيزمات ، هي :

١- القضايا الفلسفية الكبرى ، عدد من الكليات المجردات ، ومن الأزواج الفلسفية التي عمل بها الفكر الإنساني قديماً وحديثاً.

٢-فكرة العلة السبب ، مقولة السببية .

٣-البحث في بنية المادة.

٤-حساب الاحتمالات وتحليل النهايات الصغرى.

٥-محاولة تطبيق الرياضات على البيولوجيا.

[1] المرجع السابق ص ٣٥

[2] المرجع السابق ص ٣٥

[3] لقد اتضح لنا على لسان الدكتور العظمة العلاقة بين الوضعية والعلمانية والماسونية.

٦-فكرة الثورة.

ويتكلم مرقس عن المذهب الذري فيقول: إن فيزياء القرن العشرين تثبت الفكرة الذرية القديمة ، وتخطئ دعوى كونت ضد محاولة معرفة بنية المادة، إنها تثبت فكرة الما وراء التي انطلقنا من مسألتها ، كونت حكماً ، ضد هذا الما وراء هكذا نفسه [١].

والشيء المهم في حديث الياس مرقس كلامه عن الدور الذي يلعبه المطلق في حياتنا يقول: المطلق والنسبي ليسا شيئين ، بل مفهومان ، وحدان ، المطلق حد ، حد يحد النسبي ، هذه وظيفته الأولى ، رسالته الأسمى ومن ليس عنده ، في روحه وفكره ، المطلق يحول النسبية إلى مطلق ، وذلكم هو الاستبداد [٢].

مرة أخرى أقول : الفلسفة تعيش في زمن المطلق ، يقول هيجل: المطلق عنصرها ، كما السمك عنصره الماء .... والمطلق مفهوم وحد، شأنه في ذلك شأنه النسبي سواء بسواء والرسالة الأولى لهذا الحد المطلق، هي أنه يحد النسبي ، إنه يقيم الحد على الكلمات، القوانين ، علم من العلوم مجموع العلوم ، حالة علمية عابرة مجموع الحالات العلمية ، وأي جمع أو مجموع يمكن تصوره ...

إن الواقع وكل واقع ، هو جملة وهو كل، لكن بالضبط ثمة فرق ، بالمبدأ والأساس بين فكرة الكل أو الجملة ، وفكرة الجمع والمجموع ... الأولى صفر ولا نهاية ، الثانية عدد (وينمو) .. الحرية الديمقراطية ، هي عند الأولى ، لأن الأولى هي وحدها الأساس لحق الثانية وجدواها وضروريتها .... الثانية ، بدون الأولى مطلقة ، استبداداً وتوتاليتارية ... هكذا الفلسفة الوضعوية.... وهكذا تجربة القرن العشرين البشرية [٣].

الفرع الثالث

الأزمة على صعيد القانون

لقد شهدت العلمانية سواء في مركزها الأوروبي أو الاطلنطي حركة فقهية فذة، واقترن ذلك بتحققات قانونية رائعة على صعيد حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، وقد تجلى ذلك في حركة دستورية هائلة امتدت طوال القرن التاسع عشر حتى سمي هذا القرن بالقرن الدستوري، وقبل ذلك طالعتنا أوروبا وأمريكا بإعلان حقوق الإنسان الفرنسي وميثاق الحقوق الأمريكي، هذا فضلاً عن الحركة التشريعية التي امتدت مسطحاً وعمقاً لتمتد إلى كافة مجالات الحياة ، فتبني دولة القانون بما يترتب على هذه الكلمة من معنى

---

[١] المرجع السابق ص ٤٢

[٢] المرجع السابق ص ٢٠

[٣] المرجع السابق ص ٤٠

مثل شرعية الإدارة وفصل السلطات والرقابة الدستورية على القوانين وضمانات وحقوق الأفراد وحرياتهم، وغير ذلك من مظاهر وعناصر الدولة القانونية التي تحققت واقعاً وفعلاً في صيغ قانونية ملزمة.

ومع هذه الأفضال القانونية للعلمانية ، فلا أحد ينكر أن هنالك أزمة في التأسيس القانوني ، وما آل إليه ذلك من جدب وانحدار وسقوط .

لقد تم هذا التأسيس على دعامتي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي ، وهذان القطبان لا حقيقة لهما على صعيد الواقع ، بل لا يعدوان أن يكونا افتراضاً قانونياً ذهنياً كمحاولة لتبرير التأسيس.

ويؤكد عالم الاجتماع (دركهايم) أنه ما من جماعة إنسانية كانت في حال الطبيعة، ثم انتقلت إلى الحالة السياسية بالعقد الاجتماعي [١] .

ومع أننا لا ننكر أهمية الافتراض على صعيد القانون ، بل على كافة صعد الحياة كأسلوب أو كنشاط عقلي يؤسس لكافة العلوم ، كما اتضح لنا في الحال الميتافيزيائية التي قامت على نوابض وميكانيزمات عقلية واستطاعت أن ترتاد قارات فكرية كبيرة بفضل هذه الافتراضات، كما هو الحال بالنسبة للاحتمال الرياضي والجذر التربيعي وتصور الذرة ، وغير ذلك.

ولكن السؤال الذي نطرحه على العلمانية هو: ألم يكن الأجدر بها أن تؤسس القانون على حال المطلق لا أن تقف هذا الموقف العدائي ضده حتى لجهة التأسيس.

لا أحد يجادل أن أسس العلمانية قامت على أنقاض نظرية الحق الطبيعي الذي افترضته النظريات القانونية الكنسية على أنه حق سابق على الحقوق المدنية وقائم بالمشيئة الالهية، حيث استندت النظرية الجديدة في صيغتها الكلاسيكية عند الهولندي غروسيوس (١٥٨٣-١٦٤٥) إلى إرجاع مفهوم الحق الطبيعي إلى المضامين التي قامت له في القانون الروماني والتي اعتبرت كل الحقوق حقوقاً مدنية ، قائمة على الطبيعة البشرية[٢].

فعلى الرغم من اعتبار هذا الحق من قبل غروسيوس قائماً بموجب المشيئة الإلهية ، إلا أنه أعاد الرباط الروماني المباشر بين كل تفكير في الحق ، ومرتبة الحق، وجعل من الحق المدني حقاً قائماً على الضرورة التي تستتبعها الطبيعة المدنية للبشر [٣] .

---

[١] هوريو : القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المرجع السابق ص ٥٨

[٢] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف ص ٣١.

[٣] Richard tuch : Natural right theories cambridge university press ,1979 , p.17

وقد صار من البديهي بالنظر إلى هذا التوجيه السياسي والقانوني، ربط الطبيعة البشرية بما كان مناسباً لفترة بدايات الرأسمالية الأوروبية التي استندت إلى المدن المتحررة مؤسسياً من الكهنوت، والمحتاجة إلى نظم قانونية مناسبة لتحرير الملكية والمعاملات التجارية ، فكان أن برزت النظريات الليبرالية على أساس من الحرية الاقتصادية عند جون لوك خصوصاً ، التي قد تضاف إليها الديمقراطية السياسية وقد لا تضاف [1]وأصبح بالإمكان التعريف بالعدالة على أنها تسديد الالتزام [2].

ولعل الذروة التي وصل إليها هذا الاتجاه المتمثل في انفصال نصاب الاقتصاد عن السياسة ، وقيامه علماً مستقلاً باسم الاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر، ولم يكن هذا ممكناً دون كسر الروابط بين حيازة الملكية غير المنقولة ، والسيطرة على البشر وإيلاء الحرية النامية إلى الأملاك المنقولة التي أصبحت الشكل الأسمى في إطار بروز مفهوم جديد وموحد للثروة ، قريب من المفاهيم الكمية التي كانت قد أصبحت التصورات المؤسسة لعلوم الطبيعة.

ولقد استتبع ذلك بروز مفهوم أساسي هو حرية المجتمع المدني واستقلاله في علاقاته الداخلية عن الدولة وعن كل المؤسسات الأخرى، كالكنيسة ، وهو مجتمع في عبارة هيجل الشهيرة //مملكة الأهداف// مجتمع قابل للاكتشاف عن طريق الاقتصاد السياسي الذي أدى في أواخر القرن التاسع عشر إلى وعي انفصال حيز الاجتماع عن حيز الاقتصاد وقيامه على علم مستقل هو علم الاجتماع [3] .

ولئن كانت النظريات الليبرالية والاقتصادية الكلاسيكية ترى في المجتمع حيزاً لطبائع بشرية ثابتة – كميكانيكية هوبز أو فردية لوك إلا أن المذهب التقدمي الفرنسي في القرن الثامن عشر إضافة إلى نقد روسو للاتاريخيه الليبرالية السابقة عليه أديا إلى وضع التاريخ مكان الطبيعة الثابتة أساساً للحقوق [4].

بعد هذه الجولة المطولة أصبح لزاماً علينا البحث عن هذه الأزمة في التأسيس القانوني.

ومما لا ريب فيه أن يشترط في كل أساس أن يكون واضحاً محدداً وإلا تعذر التأسيس عليه وإقامة صرح كبير محمول على الغموض وعدم التحديد.

وهذا الأمر يظهر على يد التفسير حيث يلعب الاتجاه دوراً كبيراً في آلية التفسير ، توسعة أو ضيقاً ، ميسرة أم صارمة ، رحمة أم استبدادية تبعاً لروح المفسر، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور تيارات متناقضة

---

[1] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف ص ٣٠
[2] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف ص ٣٠
[3] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف ص ٣١.
[4] د. العظمة: العلمانية من منظور مختلف ص ٣١.

حتى على أرضية العقد الاجتماعي ، وكلنا يعلم الفارق الكبير بين النتائج المتباعدة والناجمة عن تفسير كل من هوبز ولوك لشيء واحد هو العقد الاجتماعي.

هذا ونذكر القارئ بما قلناه سابقاً على لسان الشيخ الغنوشي بأن حركة المادة هي التي تحدد الحق في العلمانية ، كما نذكر بقول الدكتور غليون بأن الإنسان في العلمانية مقولة قانونية ليس إلا.

ومن جهة ثانية لنا أن نتساءل هل يجدر بنا أن نقف مع الطبيعة الثابتة للإنسان تمشياً مع النظرية الكلاسيكية (هوبز ولوك) أم نساير الاتجاه التاريخي الذي يخلع على هذا النظرية ثوب التاريخية.

وفضلاً عن ذلك فإذا أسسنا العدل على أساس الوفاء بالالتزام ألا نكون قد هبطنا بهذه الفكرة إلى هوة سحيقة وحررناها من علوية المثال الذي يرفع بها إلى صعيد التأسيس الخلقي القائم على الايثار والرحمة والعطاء .

لقد أصبح الحق مجرد مقولة قانونية ليس إلا أي مجرد مكنة في عالم القانون ، دون أن يكون له سنداً في الواقع، ومن هنا فقد حدث شرخ وتصدع في مملكة الحق، وبالتالي فبدلاً من أن يكون قوة حقيقية يمتاح منها الإنسان ، ويقف بقدميه الراسختين على أرضيتها الرصينة، إذ بالإنسان يقف على أرض هشة تترنح تحت إقدامه وثقل همومه في هذه الحياة.

في الحقيقة لقد انطفأت المصابيح التي كان يستضيء منها القانون في المجتمع الأطلنطي وغيض الماء وإذا بالقانون جثة هامدة وهشيماً بعد أن غزت – حتى القضاء – الوضعية القانونية [1].
ولقد أحس جمهرة الفقهاء البارزين في الغرب بهول الأزمة ، فانبروا يرفعون أصواتهم مدللين بالحلول وها هو " روبييه " يرى أن القيمة الاجتماعية الأولى التي يجب على القانون أن يحققها هي الأمان القانوني ، وأنه إذا اختفت هذه القيمة الأساسية ، فلن توجد قيمة أخرى يمكن أن تبقى حتى أن لفظ التقدم نفسه يغدو سخرية ، كما تتزايد المظالم المتماشية مع الفوضى ، وسوف يترك القانون مكانه " للفكرة السياسية " وعندئذ لم يكون أمام الفقيه مايقوله [2].
ولقد اعتبر الفقيه " ريبير " أن علة التشريعات المعاصرة هي أنها فقدت القدرة على تحقيق غايتها الأولى وهي الاستقرار ، بل ولقد اعتبر الأنظمة القانونية تعاني أزمة عنيفة أسماها " انهيار القانون " أو سقوطه ، ومصدر ذلك هو القوانين ذاتها التي عجزت عن المحافظة على النظام .
وانهيار القانون مرتبط بإغفال " مبادئ قانونية عامة " هي ما انتهت إليه الحضارة ، وهو يرى أن الأمر بحاجة إلى دفاع عن ثبات القانون ، وللمحافظة على الحضارة يجب أن يفرض على المشرع احترام المبادئ القانونية التي ترتكز عليها هذه الحضارة [3].

---

[1] د. عصفور : الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص٣٣١
[2] د. محمد عصفور : سيادة القانون ، عالم الكتب ، القاهرة ، ٩٦٧ ص ٧٠
[3] ريبير : سقوط القانون ، طبعة عام ٩٤٩ المقدمة ، وكتابه القوى الخالقة للقانون طبعة عام ٩٥٥ ص ٤٢١ و٤١٥

وفضلاً عن ذلك فالمؤتمرات الدولية التي انعقدت لبث روح الحياة في موت القانون لم تستطع الوقوف في وجه الوضعية القانونية المسكونة في تلافيف الدولة ، وها هو الأب " جان بولييه " ينتقد اللجنة الدولية للقانون في كتيب اسماه " القانون الذي فوق سيادة القانون " حيث أشار فيه إلى أن حكم القانون الذي تدعو إليه اللجنة الدولية يقترب من إعلان مجمع القانون الدولي سنة ١٩٢٩ الذي قرر أن الضمير القانوني العام المتحضر يتطلب الاعتراف بحقوق للأفراد تحمي الفرد من أي انتهاك من جانب الدولة ، وقد أوضح الناقد أن هذا الإعلان يترك مجال الحماية للحقوق لكي يتحدث عن واجب كل دولة وليس عن التزامها وهذا ما أعلنه أيضاً بالفعل مؤتمر أثينا الذي اعتبر سيادة القانون معلقة على واجب خلقي[١].

كذلك فاللجنة الدولية للقانون المنعقدة في دلهي عام ٩٥٩ لم تستطع التعريف بسيادة القانون سوى أنها : مجموعة المبادئ والنظم والإجراءات التي وإن لم تتطابق إلاّ أنها تتشابه ، والتي أظهرت التجربة والتقاليد القانونية في دول العالم المختلفة أنها هامة لحماية الفرد من الحكومة المستبدة والتي تعينه على أن يتمتع بكرامة الإنسان [٢].

فاللجنة الدولية تنعقد لتناشد الدول المستبدة حماية كرامة الإنسان المنتهكة المهدورة ، وهل سجون غواتيمالا (غوانتنامو) إلاّ صورة عن هذا الانهيار للقانون في بقاع الأطلنطي .

المبحث الثامن

العلمانية الغربية مناقبها ومثالبها

ذكرنا سابقاً أن الحضارة الغربية أفصحت عن نفسها مؤسساتياً في سيادة القانون والمجتمع المدني وفصل السلطات واستقلال القضاء، وحقوق الأفراد وحرياتهم وحرية الصحافة ومشروعية الإدارة ، وغير ذلك من المؤسسات التي لا يستطيع ذو العينين أن ينكر ديناميتها وفعاليتها في قيادة الحياة وصنع التقدم.

ومركبة الحضارة الغربية لا تتصدى لجر الحياة الغربية فحسب، وإنما ترشح نفسها لجر قاطرة المسكونة ، بل لطمس الحضارات الأخرى، وتنحيتها عن دورها في صورة وصاية واستكبار واستلاب للغير على اعتبار أن الاستلاب هو إفراغ وإسقاط الإنسان لكليته النهائية في كل آخر [٣] فالاستلاب أو الارتهان هو العكس أو النقيض للموضوعية: objectivation ذلك أن الإنسان يتموضع (أي ينظر إلى ذاته كموضوع) بصورة دائمة ، أي أنه يخرج من ذاته ليحل في الأشياء ، وعادة ما يكون هذا التموضع الشرط الذي يسمح للإنسان أن يكتسب مضموناً جديداً أو إيجابياً .

---

[١] د. عصفور . سيادة القانون ص ١٢

[٢] د. عصفور . سيادة القانون ص ٤

[٣] هذا التعريف لماركس انظر جان توتشار : تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة د. علي مقلد الدار العلمية ، بيروت ٩٨٣، ط٢، ص ٤٨٠.

والسلبية التي تتمثل بالتجسيد الخارجي تنحل عادة بفعل أن الإنسان يعي حالاً أنه اكتسب مزيداً من الحياة الإنسانية، وأنه يتمتع بها، والارتهان يشكل بذاته ظاهرة تموضع ، ولكن معكوسة وسلبية [١] .

هل يعاني الإنسان في الحضارة الغربية مثل هذا التموضع المعكوس ، أي مثل هذا الاستلاب والارتهان.

يجيب عن ذلك الفقيه الدستوري وأستاذ القانون العام في جامعة باريس اندريو هوريو مدللاً بأن هذه الحضارة عجزت عن استكشاف كامل للإنسان بسبب عجز الظاهرة القانونية عن الاحاطة بأبعاد الإنسان ومبادراته الذاتية.

ويوضح هوريو حيوية الحضارة الغربية بتأكيدها على الشخصية الإنسانية الحرة المسؤولة ، أو على الفكرة القائلة بأن كل فرد لكونه إنساناً عاقلاً يجب أن يعتبر منطلق مبادرات ومسؤوليات ، وهذا المفهوم الجذري يمتد على الصعيد الاقتصادي ، ويكتمل بمؤسسة الملكية الفردية التي تبدو في هذه الحال، وكأنها نوع من الحماية المتقدمة للشخصية وللحرية حماية مقررة في العالم المادي [٢].

هذا التراث الإنساني للحياة الفردية ولاحترام الشخصية الإنسانية امتاح روحه من الحضارة اليونانية ومن المسيحية ومن تراث القرون الوسطى حيث الفروسية والنبالة والاحساس بالشرف، الذي تبرعم في صورة ولاء للأمير، وفيما بعد إلى روح المواطنة الحديثة [٣] .

ويرى هوريو أن أسس التراث الإنساني والفرداني الضمنية ضاعت وبهتت في أحاسيس الناس ، لذلك قامت حركة فكرية كبرى تعمل في فرنسا بصورة خاصة على توضيحها في الأذهان وفي العقول ، وهكذا كان عمل الفلاسفة والاقتصاديين في القرن الثامن عشر.

كانت الفكرة المحركة عند الفلاسفة من هلفنيوس وديدرو وفولتير وروسو، كما كانت عند الفيزوقراطيين إخضاع ليس فقط الظاهرات الفيزيائية وحدها لسلطات العقل ولمحك التحليل المنطقي، بل أيضاً المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[٤]

ومن هذا الجهد العظيم الرامي إلى إعادة التراث الكلاسيكي إلى العقل الواضح نشأت الفردية الحديثة ، وتختلف هذه الفردية بشكل محسوس عن التراث الكلاسيكي من جهة أنها إطلاقية وأكثر صرامة ، الأمر الذي جعلها في متناول النقد العنيف ، بحيث ولدت تناقضاً شكلياً هو الاشتراكية [١].

---

[١] جان توتشار، ص٤٩٣.

[٢] اندريوهوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ، بيروت ، الأهلية للتوزيع والنشر ، ٩٧٤ ص٥٢

[٣] اندريوهوريو: المرجع السابق ص ٥٤

[٤] اندريوهوريو: المرجع السابق ص ٥٥

استناداً إلى هذا السبب الأخير يتكلم هوريو عن عاهات الحضارة الغربية ، حيث إن كلمة المساواة في هذه الحضارة ليست إلا وجهات أعتاب كبيرة ، وللتأكد من صحة المساواة المذكورة يكفي أن نتذكر الرق وظاهرة الاستعمار والتمييز العنصري والسود في الولايات المتحدة [٢].

ويمكن القول إن هذا التراث الإنساني في البلدان الغربية الذي أشار إليه هوريو يخضع لنظريتين وتقويمين:

١- نظرة تعطي الأولوية للروحاني ، وهذا ما تبناه مارتين في كتابة الموسوم بعنوان humanism integral الصادر عام ١٩٣٦ ، يقول المذكور : إن الشأن الزمني والشأن الروحي متمايزان بوضوح إلا أنهما لا يستطيعان الانفصال: تجاوز المسيحية ، تنحية الله والمسيح، عندما نعمل في شؤون هذا العالم، هذا يعني حسب قوله قطع الذات إلى نصفين ... إن المسيحي يتصرف إذن كمسيحي على الصعيد الروحي ، وكمسيحي على الصعيد الزمني ...المسيحي لا يعطي نفسه للعالم إنما عليه أن يتوجه إلى العالم ، وعليه أن يتكلم مع العالم، وعليه أن يكون بين العالم وفي أعمق أعماق العالم ...لا أقول هذا فقط شهادة أمام الله أمام الروح الأزلية ، بل أقول أيضاً لأعمل عمل المسيحي كإنسان في العالم، ومن أجل دفع الحياة الزمنية في العالم نحو شاطئ الله [٣].

يعتقد مارتين أن المسيحي لا يمكن أن يكون غير آبه بالعالم ، وهو بذلك يدين الليبرالية البرجوازية التي تخلط الكرامة الحقة للشخص مع الألوهية الوهمية (الفرد مجرد) الذي يكفي ذاته بذاته [٤].

وبالمقابل يرى موسكا أن المسيحية ضربت التوازن بين الدولة والمواطن، هذا التوازن الذي كان قائماً في المدينة القديمة [٥] .

وهذا المفكر يؤكد أنه حل محل المعتقد المثالي المسيحي المعتقد الوثني القائم على المساهمة الفعالة من جانب المواطن في شؤون الدولة ، الإحساس بالواجب المدني والعسكري ، المفهوم الدنيوي للحياة بإحساس الفرد بأنه إن لم يكن مع العالم، فهو مع أقرانه من المواطنين [٦].

ويؤكد ريمون بولان أن الدولة الوضعية في الغرب تقوم على المواطن الصالح ، وليس على الإنسان الطيب [١] .

---

[١] اندريوهوريو: المرجع السابق ص ٥٥

[٢] اندريوهوريو: المرجع السابق ص ٢٤

[٣] جان توتشار: المرجع السابق، ص٦٥.

[٤] جان توتشار: المرجع السابق، ص٦٥.

[٥] G.masco : Histoire des doctrines politiques francaise ,paris,payots,1955

[٦] هوريو : المرجع السابق ص ٥٣

وقريب من ذلك يؤكد اوستن أن دراسة السياسة يجب أن يكون فرع المعرفة المختص بتوزيع القيم في المجتمع استناداً إلى سلطة شرعية [٢]: authoritative alloction of values

هكذا تكون العلمنة قد أبعدت الأخلاق والفضيلة عن أهداف الدولة ووظائفها .

ويؤكد هوريو أن البرجوازية ساهمت مساهمة فعالة في بلورة العلمانية [٣].

أما البروفسور موزيكارز جيوسلوفاكيا فيقدم لنا صورة حية عن هذا التحول الذي طرأ على الحياة على يد العلمانية.

يشير المذكر إلى رأي الكثير من الباحثين بأن العلمنة هي انعطاف كوبرنيكي من الإله إلى الإنسان.

الإنسان وليس الإله هو الذي يقف في مركز العالم الملتف حوله ، بل الإنسان هو الذي يعتمد على نفسه والقادر على تدبير كل شيء بنفسه [٤].

إن مملكة الإنسان REGNUM HOMINS حلت محل مملكة الرب REGNUM DIE وفي ظل هذه الظروف لم تقتصر على كونه كائناً أخلاقياً، ولم يعد جوهره يتطابق مع الأخلاق واللاهوت المسيحي ينزع إلى اعتبار العلمنة بمثابة دراماً الحادية ، وبداية انحدار الحضارة عموماً تماشياً مع الفكرة القائلة بأن هذا الطريق يسير من المقدس مروراً بالإنسان لينتهي إلى الحيوانية [٥] .

إن الليبرالية المرتكزة على العقل الحر التي تجعل الانسجام تلقائياً بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع ، لا تترك للخالق أي مجال مهما كان في ميدان الحياة البشرية، فالاقتصاد يتحرك طبقاً لمبادئ اقتصادية بشكل خالص لا تبعاً لقوانين الأخلاق ، ويتحول الإنسان من كائن أخلاق لا هدف له سوى تهيئة نفسه للأبدية إلى إنسان اقتصادي ينحصر توجهه كلياً في هذا العالم [٦] .

لقد وصفت العلمانية بأنها أولاً وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية كما وصفت بأنها موقف للروح الإنسانية أو حقها، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إليها [٧].

---

[١] كتابه الأخلاق والسياسية، ترجمة عادل العوا، دمشق دار طلاس، ٦٨٨، ص ٢٩٨ وما بعدها .

[٢] د. محمد اسماعيل محمد : دراسات في العلوم الإنسانية ، مكتبة الإمارات العين ، ط٢، ٩٨٤ ص ٢٢.

[٣] هوريو : المرجع السابق، ص ١٥٨ وما بعدها

[٤] مجلة النهج ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية العدد ٢ لعام ١٩٨٩ ص ٤٨.

[٥] المرجع السابق ص ٤٨

[٦] المرجع السابق ص ٤٩

[٧] د. محمد أرغون : العلمانية والدين ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ط١ ، ٩٩، ص١٠

ظاهر من هذا التحديد أو التعريف أن هذا التوتر – أولاً وقبل كي شيء –يتعلق بالمعرفة [١] وهو الثقة المتزايدة في العقل في إدراك الحقيقة [٢].

ونحن بدورنا سنأخذ هذا الكلام على المحمل الحسن ونقر بهذا التوتر ضاربين الذكر صفحاً عن توتر آخر بروموثيوسي ، ألا وهو التوتر من أجل المادة والفردية والاستعلاء بما انتهت إليه الرأسمالية.

أجل سنضرب الذكر صفحاً عن التوتر المادي ونناقش التوتر الروحي من أجل المعرفة .

وحقيقة هذا الأمر نحن لا ننكر أن العلمانية تتسم بقسط كبير من التوتر من أجل المعرفة، ولكن هذا التوتر لما يبلغ غاية ما وصل إليه الإسلام ، لسبب بسيط هو أن التوتر الروحي العلماني نحو المعرفة مدفوع بخلفية نفسية كسبية أو منفعية، وبذلك فهو لا يرقى – في كماله أو قوته – لما يرقى إليه التوتر الإسلامي المعرفي الذي يتحرك بدوافع مجردة ولوجه الله ، وتاريخنا مليء بهؤلاء العلماء الذين استهلكوا حياتهم من أجل الحقيقة ، ومع ذلك فلنا وقفة بسيطة حول هذا التوتر العلماني من أجل المعرفة.

وحقيقة الأمر فقد ظهرت اتجاهات جديدة في العلمانية تصف نفسها بالعلمانية الجديدة: la nouvelle laicite على أساس موقفها من الإسلام والحضارة العربية الإسلامية[٣]

هكذا يقف الدكتور أرغون ليعلن عن نفسه بأنه مدرس علماني ، ولكنه في الآن نفسه يتحدى وجود باحث واحد أو أي اختصاص علمي يستطيع أن يقدم مقاربة علمية موضوعية ومعمقة عن ماهية الظاهرة الدينية [٤].

والسؤال المطروح هو:لماذا هذا الاستئصال والإقصاء والتهميش للظاهرة الدينية حتى من الوجهة المعرفية ، وهل يتفق ذلك مع توتر الروح وتوقها وأشواقها للقبض على الحقيقة.

ويتابع الدكتور أرغون القول... في الواقع توجد أدبيات غزيرة حول العلمنة أو حول المسيحية والعلمنة ، لكن لا توجد دراسات كثيرة حول العلمنة والدين لماذا ؟؟.. لأن البحث المتقدم ليس في مجال العلوم الدقيقة وإنما حتى في مجال علوم الإنسان ، وبالطبع فالدراسة تنصب أكثر على المسيحية [٥] .

---

[١] د. محمد أرغون : العلمانية والدين ص١٨

[٢] د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٩٨٦، ط١، ص١٨٨.

[٣] د. أرغون: العلمنة والدين ص ١٠٩ .

[٤] المرجع السابق ص ٦١

[٥] المرجع السابق ص ١٤

إذن فالعلمنة متحيزة، ولا تستطيع التملص من الدوغمائية الدينية عند تعاملها الواحد مع المسيحية والإسلام.

أجل تسمى العلمانية نفسها بأنها الدنيوية ، أي أنها في جوهرها وطبيعتها الذاتية مشتقة من هذه الدنيا دون أي اعتبار للحياة الأخرى، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل تقف العلمانية الموقف نفسه من المسيحية والإسلام ...؟؟

إذا كان الجواب ليس إيجابياً إذن فالعلمانية تفتقر إلى الجوهر، ومن ثم فإذا افتقدت إلى ذلك كانت دوغما قبل أن تكون فلسلفة وفكر مجرد.

لقد كانت إحدى نتائج ما يدعي بالعلمنة أو الدنيوية حصول الاستبعاد العقلي والعلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة، وهذا هو مغزى الجهاز المفاهيمي السائد في الغرب والمسمى علمنة الفكر [1] : la socularite de la pensee

ماذا يعني ذلك ؟؟؟ ... يعني أن العلمانية لما تحقق فتوحاتها ، وتحقق ذاتها على صعيد الفكر ذاته، فكيف يمكن الحديث عن فتوحات أخرى.

على هذا الأساس المعرفي الصرف يقترح الدكتور أرغون على فرنسا أن تدخل ، ليس العبادات، وإنما تاريخ الأديان كأنظمة ثقافية كبرى أدت دوراً كبيراً في تاريخ البشرية الأوروبية وغير الأوروبية ، أما التعليم العقائدي والإيماني للدين، فيظل محصوراً بالإطار الخاص بالكنيسة أو المسجد أو المعبد [2] .

جلي إذن أن العلمنة طردت الدين نهائياً حتى كنظام ثقافي معرفي، وليس كنظام عقائدي فحسب ، وهو إن دل فإنما يدل على تلك الأزمة التي تعيشها العلمانية.

ويمضي الدكتور أرغون في نقده للعلمانية قائلاً : من الوجهة المعرفية التي أدعو إليها تعني الانخراط لثقافي والمسؤولية الفكرية ... إنني أهدف إلى دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغاله ووظائفه [3] .

هكذا يدلل الدكتور أرغون بأن مدرسي المدارس الثانوية في فرنسا لا يعرفون كيف يشرحون نصاً أدبياً لباسكال لسبب بسيط هو أن الطلاب لا يمتلكون أية فكرة عن تاريخ الدين المسيحي، وحتى الأساتذة لا يعرفون شيئاً يذكر في معظم الأحيان [1] .

---

[1] د. أرغون ، الفكر الإسلامي ، ص٢٥٩

[2] الفكر الإسلامي ص ٢٧٩

[3] الفكر الإسلامي ص ٢٩٧

وإذا كان الأمر هكذا بالنسبة للدين المسيحي، إذ الغرب لا يزال ينعت الإسلام بخصوصية تجعله يبدو شاذاً ، هذا في حين أنه دين توحيدي ، ولكن الغرب يفضل حتى الآن التحدث عن القيم اليهودية – المسيحية مستبعداً الإسلام عن الساحة، وكان عليه أن يعول على القيم اليهودية – المسيحية – الإسلامية .[2]

كيف يمكن الحديث عن هذا التوتر لمعرفة الحقيقة ما دام الغرب يعتبر الإسلام بمثابة غرابة ثقافية ودينية بعيدة ومعاشه في مكان آخر، أقصد في مكان لا علاقة له بالتجربة الغربية للدين وما دامت التيولوجيا المسيحية لا تطرح بطريقة جذرية ونقدية مشكلة الوحي عن طريق ربطها بظاهرة الكتاب كظاهرة ثقافية ما دام الغرب لم يفعل ذلك ، فسيكون من الصعب علينا أن نتحمل مسؤوليته المشتركة بخصوص مصير الإنسان وحقوقه وواجباته (الأنسنة الكونية) [3] .

هذا هو بيت القصيد ، والمستقبل الزاهي والمشرق للإنسانية هو البحث عن الشأن أو الشرط الإنساني العام والمشترك من أجل المزيد من حقوق الشخص البشري وحرياته وضماناته وأمنه ومستقبله ، دون الغرق في المحاولات السفسطائية التي دارت في القرون الوسطى بين الأديان عن صلب السيد المسيح أو طبيعته ، أو غير ذلك ، فهذه أمور لا يمكن الوصول من خلالها إلى نتيجة مشتركة، لا سيما إذا كان النقاش مع العلمانية المناضلة laicite militant والوضعية التي تعتبر أن الموقف الديني لا يتوافق مع موقف العقل المستقل [4] .

بيد أنه يجب أن لا ننكر أنه يقع على كاهل المسلمين أنفسهم مهمة الرجوع إلى تراثهم الخالد وإلى الكلمة الخلاقة في القرآن من أجل استرداد حق الروح، ومن أجل امتلاك توتر الضمير والإرادة لخلق أنسنة كونية ، لا سيما أن تراثهم هو الفاعل الأول الذي تكلم عن الشخص البشري في قوله تعالى : يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ....

على المسلمين إذا أن يخرجوا من دوغمائيتهم الحالية ، ليقوموا بأكبر عملية زحزحة لكل تقليد ، ولكل ما يخالف روح الإسلام من أجل غد الإنسانية المشرق، وأن يديروا أكبر عملية حوار بين الثقافات ...

ولا مرية بأن الإسلام في جوهره ليس مغلقاً في وجه العلمنة إذا فهمت العلمنة في حقيقتها الذاتية على أنها حق الروح والعقل ، وهكذا فلكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة،فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم ، ليس فقط بسبب

---

[1] الفكر الإسلامي ص ٢٨٠

[2] د. أرغون : العلمانية والدين ص ٩٢.

[3] المرجع السابق ص ١٠١

[4] المرجع السابق ص ٧٢

رواسب تاريخهم الخاص بالذات ، وإنما أيضاً بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي ، وهكذا ولكي يتوصلوا إلى ذلك أن يعيدوا الصلة التاريخية مع تراثهم الحي.

ولا حاجة للتأكيد بأن الميراث الثقافي والفكري والروحي المتراكم داخل التراث الإسلامي يغني دائماً المسلم بمثال الإنسان، وبالإنسان المثالي (الإنسان الكامل) ، كما حدد الله سبحانه وتعالى ملامحه وطرق وجوده أو تحققه ، وكما كان الأولياء الصالحون والصوفيون والمفكرون قد اختطوا مساره في حياتهم الشخصية.

هنالك إذن حنين جبار للكينونة لا ينفصل عن الرغبة العميقة في البقاء ، وهذه الرغبة التي تغني كل روح بشرية ذات تواصل مع الوعد بالأبدية، وهذا الحنين يحرك المسلم بالطريقة نفسها التي يحرك بها المؤمنين المسلمين واليهود المفعمين بوعود الكتابات المقدسة، وهذا المعطى الذي لا يختزل في أعمال الإنسان العائش في مجتمعات الكتاب، هو الذي يحاول أن يعبر عن نفسه، وأن يتجسد من جديد في الأشكال العديدة والنماذج المختلفة للوجود التي تقترحها علينا الحداثة، وإنها لحقيقة أن الفكر العلمي يميل إلى اختزال هذا المعطى المشكل للشخص البشري بدلاً من أخذه بعين الاعتبار ودمجه في محاولة مجاهدة من أجل عظمة الإنسان [١] .

هذا وندلل استطراداً بأن الغرب –ومع مزيد الأسف – لا يزال يكتب اسم محمد ﷺ ماهومي كما كان يفعل في العصور الوسطى [٢]...

على هذا الأساس يجب أن يكون هدف الإنسانية أن تتشوف وترنو إلى الحقيقة الحقيقية التي هي انبثاق برهة داخل الروح عن طريق المقارعة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع [٣] .

La verite est la surgissement d,une evidence a l,interieur de l,esprit par de la confrontate de l,esprit avec les donnes du reel

ولكن أليست هذه البرهة الانبثاقية هي التوقيفية الإسلامية التي تحيط بكافة مبادرات الإنسان وأبعاده.

وحقيقة الأمر أن الروح تناضل وتجاهد في الواقع وضد الواقع من أجل أن تسبر حقيقته، والواقع هنا يمكن أن يكون التاريخ، ويمكن أن يكون هزة أرضية تكتسح منطقة، والروح سوف تناضل أولاً من أجل تلافيها، وعندما تناضل ضد النتائج المأساوية للهزة الأرضية، فلا توجد طريقة شيعية للقيام بذلك ولا طريقة سنية، ولا طريقة مسيحية ولا يهودية، توجد طريقة واحدة للجميع هي الطريقة العلمية والتقنوية ، وهذه الطريقة التقنوية تقع ضمن دائرة – مسؤولية الروح الإنسانية.

---

[١] د. أرغون : الفكر الإسلامي ، ص ١٩٦ .

[٢] د. أرغون : الفكر الإسلامي ، ص ٩٧

[٣] د. أرغون : الفكر الإسلامي ، ص ٢٩٧

والإسلام يحثنا دائماً، ويحركنا أبداً لهذه المعراجية لهذا الانبثاق الروحي : السابقون أولئك المقربون – فلا اقتحم العقبة — سارعوا إلى مغفرة من ربكم — استبقوا الخيرات.

وهذا التوتر الروحي من أجل الحقيقة لا نجده في مملكة العقل، بل في مملكة الضمير والإرادة ، أعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا .... هنا توتر الإرادة ، ولكن هذا التوتر ليس عبثاً بروموسوسياً على طريقة العلمنة ...

هكذا تكتمل الصورة على الشكل الآتي : واعمل لأخرتك كأنك تموت غداً.

فهنالك شكيمة على توتر الحياة الدنيا هذه الشكيمة هي الآخرة الضابط ، الملطف ، المنظم وهذه الدعوة للتوتر ليس أمراً عارضاً أو حدثاً طارئاً ، بل نجد تأصليه في صيغة مبدأ بدليل قوله ﷺ : إذا علمت أنك ستموت غداً وفي يدك فسيله فاغرسها فعسى أن يأكل منها إنسان أو طير.

والتوتر الروحي في الإسلام يكتسي — كما سبق قوله — مظهران : الجهد الخلاق : effort createur من أجل تأصيل الخير، وجهد المدافعة من أجل مقاومة الشر : effort eliminitoire

والتوتر العقلي اللانهائي في الإسلام أمر يخرج عن نطاق الجدل، قال ﷺ : اطلب العلم ولو في الصين ...

والآيات القرآنية واضحة في الحث على قراءة الطبيعة والتفقه بها، وحرثها من أجل استخلاص العبر منها ، واستكشاف صفحات تاريخها وآفاق معرفتها ، قال تعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ) (الملك:١٥)

وقوله ﷺ : إن كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به ، وإن كان من أمور دينكم فإليّ... وفي رواية : أنتم أعلم بأمر دنياكم ....

وفي إطار حضارتنا نشأت مختلف مناهج البحث العلمي كالتجريبية والمذهب العقلي (المعتزلة)، وعلى يد ابن رشد الذي قام بمحاولته التوفيقية بين الحكمة والشريعة.

هذا العملاق يرى أن الشريعة حق والحكمة حق، ولا يمكن لحق أن يتعارض مع حق، ولقد ذهب الأمر بعيداً في المعتزلة أن اعتبروا العقل المصدر الأول قبل القرآن لسبب بسيط هو أنه لا يمكن فهم القرآن إلا بالعقل.

يكفينا أن ندلل بتكريم الإسلام للعقل بالحديث النبوي القائل: وأول من خلق الله العقل، فقال له: اقبل ، فأقبل ، ثم قال له: أدبر فأدبر ، ثم قال له : وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم علي منك ، بك آخذ وبك أعطي، وبك أثيب ، وبك أعاقب [1] .

كيف لا يكرم ويعزز هذا الدين العقل وكلمة (اقرأ) هي الكلمة الأولى الافتتاحية التدشينية لهذا المشروع الخاص الأبدي.

لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل من سلطة الأوهام والأساطير وتأسيساً لحريته في ممارسة فعاليته في الفكر والواقع الطبيعي والاجتماعي على السواء ، هذا بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة للواقع الاجتماعي ومساهمتها في إعادة صياغة العلاقات على أساس جوهر العدل والمساواة.

واستناداً إلى ما تقدم يتهاوى السؤال العلماني بتدليله بأن الإسلام يضع الغيبيات والأسبقيات واليقينيات على العقل الوضعي أو على حقائق الطبيعة والاجتماع.

وبيان ذلك أن حقائق الوجود الاجتماعي وحقائق الوجود الطبيعي يكتشفها كبار الفلاسفة وعلماء الفضاء وعلماء الطبيعة وعلماء التاريخ وعلماء أصل الكون.

وفي الختام فالإسلام يتجاوز العلمنة بسبب امتلاكه توتراً روحياً من أجل تعلية الأخلاق والضمير والحس الإنساني .

ولا أدل على قولنا هذا عن أزمة العلمنة إن بلداً كفرنسا بلغت العلمنة فيها الدرجة الأرحب، ومع ذلك فهنالك الكلام الكثير عن عودة العامل الديني ، وقد أخذ بعض المفكرين الفرنسيين والقادة السياسيين يدعون إلى إعادة تجديد العلمنة وتشكيل علمنة إيجابية واسعة ومنفتحة تتجاوز العلمانية المناضلة [2].

وفي نظرنا إن العلمانية تريد أن ترفع إعلامها على أقدام ممسوحة ، فسرعان ما تنهار هذه الأقدام لتنهار إعلامها ، وإن حضور المتعال في القلب من أهم المنطلقات الإنسانية ، والدعوة إلى أنسنة جديدة من خلال التقاء الديانات الإنسانية ، وليس من خلال هدم الدين ، ألم نسمع هذا الصوت العالي يتردد في القرآن ، قال تعالى : (أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ...) (الشورى: من الآية١٣) وهذه دعوة صريحة للديانات للالتقاء على أرض صلبة.

---

[1] الغزالي: إحياء علوم الدين ج١، ص ٤٢.

[2] د. أرغون: الفكر الإسلامي ، ص ٢١٠ و ٢٢٥

ولكن السؤال الذي نطرحه على الفكر الإسلامي، هل يمتلك هذا الفكر حالياً الوسائل العقلية والثقافية والأطر الاجتماعية من أجل تشكيل فلسلفة حديثة للإنسان تقدم خطاباً في ملحمة الاستيعاب والشمول الإنساني ؟؟؟

نحن لا ننكر أن العلمانية قطعت شوطاً بعيداً في مضمار حق الروح الإنسانية وإليها يرجع الفضل في انبثاق هذا المفهوم الجبار.

وأبعد من ذلك فقد يكون هذا التغيير زهيداً أو مفروغاً منه بالنسبة للإنسان الغربي المعتاد على التمتع بكل الحريات في المجالين الثقافي والفكري (لا نقول الدين باعتباره حقلاً لا مفكر فيه)

والأمر على خلافه بالنسبة للإنسان المسلم أو العربي فالنضال من أجل حق الروح الإنسانية لا يزال متحركاً في إطار السياج الدوغماني المغلق ، ومن ثم فإن النضال من أجل الحقيقة واستكشافها الحر ممنوع خارج هذا السياج الدوغماني الذي أصبح ضيقاً بالنسبة للباحث العربي أو المسلم، ومن ثم فإن كافة الحقائق العلمية الحديثة ، وكل مكتسبات الفكر الحديث أصبحت خارج هذا السياج ، ومع ذلك فهو لا يزال صامداً متخشباً يمنع انبثاق الحقيقة دون أن يزيح أو يزاح ...

إنه يشكل قارة شاسعة من اللامفكرفيه أو المستحيل التفكير فيه ولا تزال هذه القارة عنده تتسع وتتراكم.

إن الخطاب القرآني خطاب مفتوح معرفياً والكلمة الخلاقة تشكل نسيج هذا الخطاب.

على هذا الأساس تكلم الشاطبي على المجتهد الحق مؤكداً أن فيه من قبس النبوة وإن لم يكن نبياً.

وبهذا المعنى تكلم الدكتور أرغون عن معنى جديد للوحي بأنه متحصل وموجود في كل مرة تظهر منها لغة جديدة تعدل جذرياً من نظرة الإنسان للعالم عن وضعه وعن كينونته في هذا العالم وعن علاقته بالتاريخ وعن فعاليته في إنتاج المعنى [١] .

هذا هو دور الفكر الإسلامي في أسلمة المجالات أي نفخها بروح جديدة ونفس جديدة واستشراف جديد دون أن يؤثر ذلك على ماهيتها الذاتية وقواعدها الخاصة بحيث نستنبت الضمير الإنساني فيها مع الحفاظ على ذاتيتها وترابطها .

لامرية أن العلمانية تقول بنظرية الفن للفن أو الأدب للأدب لكن هذا القول يقودنا إلى الفوت والموت والعدم والشيطان والحديث عن الذبابة بدلاً من الإنسان.

---

[١] الفكر الإسلامي ، ص٨٣

إن أول خطوة على العلمانية أن تخطوها هو تحديد العلاقة الحميمة والحية والصلبة بين الإنسان والله ، ولكن هذه العلاقة لن تكون من نمط العلاقة سؤال /جواب ، بل من نوع من الاستقبال والاحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة ومعنى الأشياء وحقيقة الكائن والكينونة .

وهذا هو مغزى قول أحدهم حول ضرورة فعالية القرآن وضرورة قراءته ومعانقته والتعامل معه واستشفاف روحه كأنما يتلقاه القارئ وحياً.

إن العلمانية عجزت عن أن تخلع رداء المعنى على الإنسان وتقيم الصرح الشامخ لأنسيته ، وكان اعتقالها للدين وإماتته وعدم ترقيتها حركة القلب دور كبير في ذلك.

إن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان ، وهذا ما أسقطته العلمانية وغفلت عنه فحرمت الإنسانية مصدراً ثرا للعطاء.

إن أنواع الوحي المتتالية التي جمعت في التوراة والانجيل والقرآن تودي الكثير من هذه المهمة ، ولا ينبغي أن نخلط بينها وبين الأنظمة التيولوجية اللاهوتية التي تزعم سدانتها لهذا الوحي.

البحث التاسع

العلمانية كما نفهمها ونريدها

//المعنى الموسع للعلمانية ومسألة الأنسنة//

عرضنا سابقاً لتحديد ماهية العلمانية ، وقلنا إن هذه الماهية تكمن في فصل الدين عن الدولة وقيام العقل بسيادة الحياة الدنيا.

وحقيقة الأمر أن هذا التحديد إجرائي مضيق أولاً، وهو تحديد سياسي من جهة ثانية.

وواقع الأمر أن العلمانية تنطوي على أكثر من مقوم، وليس المقوم السياسي إلا أحد تجليات مفاهيمها ، وبالمقابل لا يمكننا إغفال المقوم العقلي أو الأخلاقي والإرادي أو العلمي لهذه الظاهرة ، وغير ذلك من المقومات.

ذلك أن العلمانية في الأساس والجوهر ثورة إنسانية عظمى في مواجهة استلاب الإنسان وانخلاعه من قبل سلطتي الدين والسياسة، وضد تخارجه مع الطبيعة وتخارجه مع الحياة ، ثورة لخلع الأكبال والاغلاق والقيود التي تهبط على فكره وضميره وعقله وقلبه ، وفي نهاية الأمر لاسترداد مركزه في هذا العالم بحيث يصبح سيد الطبيعة ، سيد نفسه ، سيد إرادته ، سيد عقله.

والعلمانية بهذا المعنى توازي وتطابق الأنسنة ، وبالمقابل فنحن بدورنا نرفض كافة التوظيفات والأيدلوجيات التلوينية التي تصبغ هذا المفهوم لتخرجها عن حقيقتها كالقول بأن الليبرالية الاطلنطية هي المظهر الأول والأخير للعلمانية.

ذلك أن هنالك فارقاً كبيراً وواضحاً بين التلوين والتأويل ، التلوين ، يعني باختصار لبس نظارة معينة من أجل أن أرى الحياة بها، أما التأويل فهو الاستبصار بالظاهرة على حقيقتها وجوهرها.

لقد تحددت بواكير وارهاصات العلمانية ومنطلقاتها في أوروبا بحركة التنوير، ثم ما بعدها حركة النهضة اللتين كانتا حرباً عوانا على السلطة الكنسية من أجل تحرير الإنسان من صخرة القرون الوسطى وظلماتها ، وفضلاً عن ذلك فإن هذه المنطلقات الأساسية للعلمانية من أجل تفتح الإنسان وتوهجه لم تستنفد دورها بتحريرها من كافة أشكال الاستلاب والانخلاع والاغتراب الاقتصادي والنفسي والروحي ، وغير ذلك من صور الاستلاب.

هذا هو مفهومنا للعلمانية ، وهو مفهوم يقارب بعض المفاهيم كقول الدكتور نصر حامد أبو زيد بأن الإسلام هو العلمانية بامتياز [1] وقول الدكتور حسن حنفي بأن الإسلام دين علماني في الجوهر [2] .

وبالطبع فالمقصود بهذه المقارنة أن ترقى العلمانية إلى مستوى مفهومها أي إلى مستوى المعنى الماهوي الجوهري الذي هو الإنسانية.

وبيان ذلك أن المفهوم – أي مفهوم – له جوهر وماهية وله تحققات تدخله في إطار الممكن لا الضروري contingent

وبهذا التحديد فالعلمانية إنسانية بالضرورة ، وهذا الوصف لا يزايلها أو يفارقها، فقد تكون ديمقراطية، فتحقق جرعة من جرعاتها ، ولكن هذا التحقق جائز ممكن وغير ضروري ، ولم يستنفد كافة طاقات المفهوم.

---

[1] كتابه التفكير في زمن التكفير ، القاهرة ، دار سيناء للنشر ٩٩٦ ، ص ٩٦

[2] حوار المشرق والمغرب، ص٤٠

وبهذا المعنى نقول إن العلمانية عقلانية لأن هذا الوصف الأخير مظهر من مظاهر الإنسانية، ولكنه ليس الإنسانية في جوهرها.

وعلى هذا الأساس نقيس فصل الدين عن الدولة، فندخله في إطار تحققات العلمانية ، إذا حقق مطلباً إنسانياًَ دون أن يكون هدفاًَ قائماً بذاته ، أو يمتص العلمانية بكافة مقوماتها، أي يرقى إلى درجة العلمانية بالجوهر والضرورة .

ذلك أن الإسلام منظومة أو نسق قيمي، وهذا النسق القيمي يحقق الأنسنة بأسلوبه الخاص ، ومن ثم فهو يقترب من العلمانية المفهوم بقدر تحققه للإنسانية ، وهو – في نظرنا الشيء الكثير – وليس بقدر اقترابه من الصيغة الغربية للعلمانية.

ذلك أن قياس الإسلام على الصيغة الغربية للعلمانية يجعلنا نقيسه بصيغ أخرى كالرأسمالية أو الاشتراكية ، وعندئذ نقول إن الإسلام دين اشتراكي أو رأسمالي أو ليبرالي[1] .

إذن نستطيع القول إن الإسلام علماني بامتياز لأنه الميكانزم الأمثل الذي يحرر الإنسان ، والميكانزم الأمثل للارتقاء به وتعليته وتعزيزه وتكريمه.

هذا المفهوم الموسع للعلمانية هو الذي يتيح لنا إجراء مقارنة واسعة وغنية بين الإسلام والعلمانية الغربية ، وبالعكس فإن ابتسار العلمانية في المفهوم السياسي أو الاقتصادي (الليبرالية) ، هذا الاجراء يجعلنا نقبع في موقعية ضيقة ، ويحول بالتالي دون اكتشافنا للقارات الواسعة في الإسلام ، وفي العلمانية الحقيقية الراشدة المؤنسنة .

الإسلام يضع الإنسان في علاقة مع المطلق، ويمده بكافة الحوافز والانطلاقات والدوافع للتعالي والتسامح، كي يرقى إلى هذا المطلق.

يقول الأستاذ محمد مزوز : إن أية انطلاقة حضارية لا بد لها من أساسها الانطولوجي ، وعلى هذا الأساس سنقف قليلاً على هذه الصخرة الانطولوجية الرصينة ، وإنما من جانبها الإنساني ليس إلا.

القرآن الكريم يرسي المشروع التأسيسي الكوني في صيغة عقد بين الله والجنس البشري، أي قبل أن يندرج أبونا آدم في الحياة، قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (لأعراف:١٧٢) في هذه الآية تظهر الندية والتعاقدية بين الله والإنسان – الجنس

[1] هذا هو رأي الدكتور محمد عابد الجابري : انظر حوار المشرق والمغرب ، ص ٤٠.

وتستمر هذه الماهوية التعاقدية ليتشح بها جسم الاندراج التاريخي البشري ، هكذا يعلن العلي القدير قائلاً : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ..)(الكهف: من الآية٢٩)

إذن نحن حيال أهم إشكالية تواجه الإنسان ألا وهي إرادته، وهكذا تقرر له الحرية في أهم مقوماته ألا وهو الإيمان.

ودورات النبوة ما هي ؟؟؟

سؤال هام يقودنا للوعي بهذه الدورات ... إنها تعني تجديد الميثاق الأعظم بعد أن انحرفت البشرية عن الهدى، قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ)(البقرة: من الآية٨٣) .

وهذا الميثاق يبرم مع النصارى ومع النبيين ومع المسلمين ، قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ)(البقرة: من الآية٦٣).

وتستمر الانطولوجيا الإسلامية في جلالها وروعتها تعلية وتعزيزاً وتكريماً للإنسان يجتمع الله المتعال بالملأ الأعلى الذي يضم الملائكة ، وفي احتفال مهيب ، يعلن المتعال أن الخلافة للإنسان ، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)(البقرة: من الآية٣٠) – لماذا ذلك ؟؟ ... الجواب بسيط لأن الإنسان له إرادة وعقل ، وهذا أمر غير متوفر لدى الملائكة ذات الأجسام النورانية.

–يخرج آدم على الميثاق بإرادته الحرة، فيأكل من الشجرة المحرمة ، مسألة في منتهى إعزاز الإنسان ، لماذا ؟؟؟ لأن له القدرة على الخروج على إرادة المطلق.

–وتستمر مظاهر تكريم الإنسان ، قال تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ)(الإسراء :من الآية٧٠) ، وهذا المخلوق هو المخول في عمارة الأرض ضمن إطار التكليف الإلهي والميثاق الأعظم الذي تم بموجبه التعاقد مع الله وموضوع العقد، الإيمان بالله ، مقابل خلاص الإنسان الدنيوي والأخروي.

–ويستمر موكب التكريم .... يموت الإنسان في هذه الحياة الدنيا لينتقل إلى النعيم الأبدي، كيف لا وهو ليس حشرة بسيطة كالدودة تموت وينتهي كل شيء.

–هذه مقاربات لمسات بسيطة عن الانطولوجيا الإسلامية، سقناها تدليلاً ببعض مظاهر الأنسنة الإسلامية.

ولكن هل يكفي الكلام على الانطولوجيا ، وما مصير الإنسان في اندراجه التاريخي الاجتماعي من جهة نظر الإسلام ؟؟ .

إن العلمانية – كما هو معلوم – تتوجت مجتمعياً بالتحققات الآتية : السيادة – المجتمع المدني، الحرية، المساواة ، الديمقراطية نن السيادة القانونية، الإرادة العامة ، العقل ، والعلم، أولوية الفرد[1] .

ولكن العلمانية لم تحقق هذه التوهجات إلاّ عبر تغيير الدوافع العميقة للإنسان وبالذات من خلال آليات دينية.

ففي رأي Peter berger أن البروتستانتية تشكل مقدمة حاسمة تاريخياً للعلمنة [2].

وفي نظر ماكس فيبر أن العلمنة هي نتاج مجتمعي للرأسمالية والبروتستانتية [3]

وحقيقة الأمر أنه في مواجهة الكنيسة، ومن داخل الكنسية نفسها، وضع الراهب الألماني مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) مذهبه حاملاً لواء الإيمان : الإنجيل هو القانون الوحيد، الخلاص يأتي بالإيمان ، لا بالأعمال – الممارسات الخارجية، ثلاثة أسرار (مقدسات عمادة – مناولة أو مشاركة – توبة) بدلاً من سبعة في الكاثوليكية.

الطقس العادي بسيط والصلوات تتلى بلغة أهل البلد (لا باللاتينية) ، الصور تحذف من الكنائس، وزراء العبادة (الكهنة) يمكن أن يتزوجوا .... لوثر يطور الموسيقا الدينية ، ويضع نشيداً باسمه (الكورال) .

لقد قام لوثر بعملية تذويب قطعية، فقد ألغى الكاهن الخارجي ، وجعل كل إنسان كاهنا أو راهباً رقيباً على نفسه [4]، كما أنه أجرى تطويراً مهماً على مفهوم الدعوة ، فحسب رأيه ، ليس الكهنوت خدمة العبادة ، بل العمل المهنة الحرفة، الشغل مأخوذاً بوصفه حياة فرد في مجتمع أعمال – مهنة [5].

وكما يقول ماكس فيبر : لقد وضعت البروتستانتية حدوداً للمقدس وللعلماني، وقامت بتحرير إنسان القرون الوسطى من ثيابه السحرية لتقدمه عارياً أمام خالقه ، وبهذا هيأت السبيل لنشأة الإنسان الاقتصادي عارياً أمام القوى القاسية للسوق [6].

---

[1] رشيد شقير: مقال موسوم بعنوان حول علمانية الدولة الحديثة مجلة الوحدة، الرباط العدد ١٣، السنة الثانية، ص ٧٨.

[2] المرجع السابق ص ٧٣

[3] المرجع السابق ص ٧٢

[4] المرجع السابق ص ٧٤

[5] أليس هذا هو موقف الإسلام .

[6] رشيد شقير : المرجع السابق ص ٧٤

لقد وجد فيبر في الأخلاق البروتستانتية شرطاً قبلياً ضرورياً للرأسمالية ، وهذا الشرط ينسجم مع روح أنماط الإنتاج الرأسمالي ، وبالتالي فهذه النزعة الدينية كانت الحمولة الروحية لأسلوب حياة عقلاني منظم، ولاستخدام نظامي للرأسمالي، يحافظ على الروتين اليومي لصغار رجال الأعمال والحرفيين وأصحاب الحوانيت [١] .

هكذا يسمي انجلز اللوثريه بالإصلاح البورجواي كحركة هزت المسيحية إيذاناً بالانتفاضة [٢] .

واستأنفت المسيرة سيرها مع كالفن ، وهكذا يعلن المذكور بصوت عال: إن الإيمان وحده ينقذ الإنسان ، والله اختار مصطفوه فأعطاهم الإيمان الذي ينقذ ، كالفن يحذف سحر التوبة، يبقي على سرين فقط، يرفض كل الممارسات الخارجية ، وكل تسلسل إكليركي، وكل زينة في الكنائس ، وزراء العبادة – القساوسة – يتجندون تحت رقابة جمعية المؤمنين ، وهكذا شكلت الكنائس الكالفينية جماعات حرة وديمقراطية الطابع ...

كانت الكالفينية في نظر فيبر عاملاً مجتمعياً مزوداً يتصور عن الله بوصفه بعيداً مطلق القوة، وغير مستجيب للتوسلات ، وكمتحكم مطلق بأقدار البشر ، وفي هذه الحال، فإن النصيحة الوحيدة الممكنة في عالم متصور على هذا الشكل، هي التوجيه نحو الزهد.

إن التغلب على المشاكل الناشئة عن التعامل مع الإله البعيد ، تم في نظر فيبر عبر تطور الكاليفنيين من خلال خطين مميزين :

الأول هو أن لدى كل كالفني واجباً دينياً بأن يعتقد أنه مختار للخلاص ، وأن كل الشكوك التي تعتريه هي بمثابة إغراءات شيطانية.

الثاني: هو أن النشاط المركز في هذا العالم ، هو الوسيلة الأكيدة لإزالة الشكوك ولتلقين الثقة بالنفس .

لقد كان هذا التوحيد في الكالفينية بين الزهد والدعوة الحثيثة للعمل في هذا العالم، هو الذي اشترط بحسب تصور فيبر مجموعة متكاملة من الحوافز الدينية الملهمة للمشروع الرأسمالي [٣] .

وإذا كان الإسلام – في نظرنا – ينطوي على الكثير من خمائر التقدم والتفتح الإنساني التي وجدناها في البروتستانتية أو الكالفينية ، إذا كان الأمر فإننا نترك للقارئ أمر التحقق الذاتي من هذه المسألة واضعاً

---

[١] المرجع السابق ص ٧٤

[٢] المرجع السابق ص ٧٤

[٣] رشيد شقير: المرجع السابق، ص ٧٤.

نصب عينيه ما إذا كان الإسلام في جوهره وماهيته الذاتية مشروعاً للعمل والممارسة والإنجاز والتحقق أكثر منه مشروعاً زهدياً يطرح الحياة ويزدريها.

ومع ذلك فسنتابع الخطى مع المشروع العلماني، كما تحقق في الحضارة الاطلنطية ، كيما تعطى لنا الفرصة الأكبر للتقييم والمقارنة والترجيح وتحديد نقاط الالتقاء والتعارض .

وكما قلنا سابقاً فأول ملمح للعلمانية هو إقامة العالم الواقعي للإنسان الذي ينزع القناع عن الأشكال المقدسة والأشكال غير المقدسة للاستلاب الذاتي[١] .

هذا الهتك للأقنعة المزيفة يضع العقل أمام موضوعه، مما يتيح له اكتشاف الحقائق الموضوعية والعلمية وقوانين الطبيعة والفكر والتاريخ أي يتيح للعقل أن يبسط سلطانه على سائر ميادين الحياة.

هذا التحديد يلقي ضوءاً ساطعاً على مفهوم العلمانية كنمط من أنماط الحياة ، للدين مجاله وللدنيا حقها الخاص، وحيث سلطان العقل واستقلاله عن المسبقات الدينية [٢] ، وحيث حرية الفكر ضد احتكار التقليد الديني للمعرفة .

هكذا يوظف وقود العلمنة من أجل قاطرة الفهم والتعقل ضمن الخط النقدي للإنسانية[٣]، كما أن ذلك يقسم نشوء العلمانية في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري.

لذلك فإن العلمانية هي ذلك التوتر الروحي والعقلي والنفسي والضميري، والرهان الفلسفي والتاريخي للعلمانية هو الانتقال من الصفة الأسطورية إلى المعرفة العقلانية من الوعي الإيديولوجي إلى الوعي الواقعي العلمي، أجل ألم تلعب العلمنة الدور الكبير في مغامرة الروح الإنسانية الكبرى لنقل الإنسان من المرحلة الدينية إلى المرحلة الميتافيزيقية صعوداً إلى المرحلة الوضعية الراهنة [٤].

إن التوتر الدائم والمستمر بين الأيديولوجي والواقعي يجعل مسألة العلمانية راهنية باستمرار في التجربة البشرية، ومن ثم فالعلمنة ليست هدفاً جاهزاً ومنجزاً، وإنما هي هدف يتطلب باستمرار افتتاح قارات ومجالات جديدة ما دام جدل الإنسان قائماً في الحياة والطبيعة والمجتمع وبين الطبقات، ويبقى الدور

---

[١] جاد الله الجباعي: مقال موسوم بعنوان: العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي مجلة الوحدة الرباط، ٩٩٠، السنة السابعة، العدد ٧٥ ص ١٢٤.

[٢] في الإسلام لا سلطة كهنوتية ، ومن جهة أخرى فالقرآن يندد بالتقاليد بآيات جمة ، قال تعالى: (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ) (الزخرف:٢٢)

[٣] د. محمد أرغون : تاريخ الفكر العربي الإسلامي ، ص ١٩، وما بعدها.

[٤] ليتذكر القارئ ، القوانين الثلاثة لكونت.

التاريخي للعلمانية ، لا يزول إلا بزوال استغلال الإنسان للإنسان مبتعدة في ذلك عن انطلاقتها الإنسانية الحقيقية، ألا وهي تحرير الإنسان من كل قيد، وليس من قيد الكنيسة فحسب.

على هذا الأساس لا يجوز حصر العلمانية في المجال الثقافي، وفهمها على أنها معارضة الدين، فهذا الموقف يختزل العلمانية، ويقودها إلى الإلحاد الفارغ ويجرر الإنسانية من أهم ميكانزماتها فاعلية وحيوية.

العلمانية في نظرنا أبعد من ذلك وأسمى من ذلك بكثير إنها تعني نقيض الوثنية أية وثنية ، وثنية رجال الدين ووثنية السلطة الحاكمة، ووثنية الجمود الفكري والعقائدي والتعصب القومي ، وغير ذلك ...

إن عبادة الله الواحد الأحد ، افتتاح للتاريخ الإنساني بالقضاء على أية سلطة حالكة مغلقة، وتسليم الوجه لسلطة واحدة هي مطلق الرحمة والعدل والحب.

وإن عملية استنباط الحقيقة من النص بيد رجل الدين الذي له امتياز هذا الاستنباط ، هذا الموقف يقود إلى جبرية اجتماعية وجبرية سياسية وجبرية طبيعية لا تتفق مع جوهر الدين بعامة والإسلام بخاصة، وقد رفضها المسلمون على يد فرسان العقل المعتزلة.

على هذا نقرر بيقين أن هنالك تعارضاً جذرياً بين العلمانية ، وبين سلطة النص، سواء أكان النص ليبرالياً أم ماركسياً أم قومياً شوفينياً ، قاصدين بسلطة النص هذه المنعكسات التي تطغى على النص فتحجب جوهره ، وكما يظهر في الارثوذكسيات الدينية والدوغمائية العقيدية .

وبهذا المعنى فالعلمانية تتحدد بمنطلقاتها الإنسانية، ولا يمكن أن تهبط إلى مستوى الايديولوجيا أو الدوغما، كما حدث في الغرب الاطلنطي ، حيث جحدت هذه العلمانية أبسط قواعد المساواة بين أبناء البشر، وحيث تموج هذه العلمانية بالشوفونية والاستكبار والمركزية الثقافية والسياسية وغير ذلك.

هكذا ندلل بأن العلمانية لا يمكن أن تتحول إلى سلطة ضبط تمارس حق وضع الأكبال والأغلال على عقل الإنسان وحريته من قبل أية سلطة دينية كانت أم دنيوية.

والمفهوم القومي للعلمانية ينفي انقسام الوطن عمودياً إلى طوائف وفرق وتحاجزات مجتمعية ، وبالمقابل فهو يؤمن بمجتمع مدني تسري فيه دورة حياة طبيعية، وتمتد في أقطاره وجسده عروق وشرايين واحدة.

والعلمانية القائمة على المساواة هي التي تؤصل مبدأ الاختلاف وحق المعارضة وحق الغير بالتعبير عن ثقافته ومصلحته ورؤيته للحياة ، وفي ذلك يقول ﷺ : لكل ذي مصلحة مقال.

واستطراداً فالعلمنة لا تتعارض مع حق الأغلبية في الأمة بأن تتحول إلى أغلبية سياسية تحمل وعياً ومشروعاً يهم الأمة جمعاء ، ولكنه يتجاوزها في الآن نفسه مهما كان ثقلها وحجمها.

وإذا كانت الحرية هي روح العلمنة، حرية الروح ، فالديمقراطية هي شكل ممارسة الحرية، ومن ثم فهي لب العلمنة وروحها وضميرها المتوقد، هي روح الإنسان وجوهره ، إنسان العمل والمعرفة والحرية .

ويجب أن لا ننسى أن هذا الإنسان هو الإنسان الواقعي لسبب بسيط هو أن الجذر الواقعي للإنسان هو الأرضية الرصينة للحرية الحقيقية [١].

بهذا المعنى رأينا المعتزلة يجعلون الإرادة جوهر الإنسان، ويفهمون نظام الفطرة في الإسلام بأنه نظام طبائع الأشياء المركوزة في الواقع ، ولهذا فقد تكلموا عن الخير في ذاته ، أي الكامن في الأشياء والذي يكشفه العقل (الخير العقلي) ، وهنا افترضوا أن النص يكشف عن الخير ويعلنه، وليس هنالك تعارض بين النص والعقل، بل عند وجود مثل ذلك، يرجع إلى طبائع الأشياء ، ولا ريب أن التداخل والتقاطع بين العلمانية والديمقراطية والتفاعل الجدلي بينهما مرده إلى الجذر الدنيوي الواقعي على اعتبار أن الإنسان صانع لتاريخه ومالك لمصيره .

والعلمنة سيرورة تقدم في التاريخ والمعرفة نحو استعادة الإنسان لذاته والقضاء على استلابه الذاتي بأشكاله المقدسة وغير المقدسة وتحقيق حريته إزاء الطبيعة والمجتمع والدولة [٢].

إن القضاء على استلاب الإنسان يعني القضاء على تخارجه مع الطبيعة والواقع والفكر والمادة والروح تخارجه مع عقله وضميره وجسمه وشهواته.

والديمقراطية – كما هو معلوم – هي المساواة السياسية الحقوقية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، ولهذه المستويات جذرها العلماني، ولأنها تنطلق من أصل لا يمكن إهماله أو تجاهله هو المساواة الانطولوجية ، ومن ثم فإن سائر أشكال عدم المساواة ناجمة عن استلاب الإنسان وانتقاص كيانه، منوهين استطراداً بأن للإسلام نظريته الخاصة في الاستلاب أو الانخلاع – الالينة (مفهوم برز في الأدب الماركسي).

ونعتقد أن الاستلاب والانسلاخ الإسلامي أعمق من الاستلاب الاقتصادي الماركسي باعتباره يحمل مضموناً موسعاً يتسع لكل الخروج على الأنسنة بدليل قوله تعالى: (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ) (لأعراف:١٧٥) والعلمانية تقرر وتعلن أن ما هو جذري وذا قيمة حاسمة في الحياة ، إنما هو الإنسان إنسان العمل والإنتاج والمعرفة والخلق والإبداع والحضارة ضد العجز والتواكل والزهد والتصوف والامتثال والعبودية.

---

[١] هكذا يربط المشروع الناصري بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية، ويجعلهما جناحي الحرية الحقيقية.

[٢] جاد الجباعي : المرجع السابق ، ص ١٣٠.

ويمكن التأكيد استطراداً بأن الخلق والإبداع سمة عميقة في الأنسنة الإسلامية ، هكذا يصرح العلي القدير قائلاً: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ...)(المؤمنون: من الآية١٤)

إذن هنالك خالقين غير الله ، وبالطبع فهذا الأمر ينصرف إلى الإنسان.

الديمقراطية بجذرها العلماني ونسغها الإنساني ، ومحتواها الاجتماعي هي مدخل إلى ملكوت الحرية وسيادة الإنسان وسيادة الشعب [1].

هل نحن بحاجة للكلام عن سيادة الشعب بالمفهوم الإسلامي ، وإلا ما معنى قوله ﷺ : لا تجتمع أمتي على خطأ.

العلمانية بمضمونها المؤنس انتصار للإنسان والحياة ، للعقل والعقلانية، للمعرفة الواعية لحدودها والعاملة على تخطيها وتجاوزها باستمرار.

على هذا فالعلمانية ليست مذهباً أو عقيدة ، وإلا تناقضت مع العقلانية التي يشكل التحرر من المطلقات والمسبقات ، ومن التمذهب محورها وأساسها.

والعلمانية إذ تضع العالم بين يدي الإنسان وتقيم سلطة العقل والمنطق، إنما تعلن نسبية الحقائق وتاريخيتها وقابليتها للتغير واحتمال خطأ الذات [2] وصواب الآخر، وتفتح بالتالي إمكانات المعرفة الموضوعية والوعي العلمي المطابق للواقع وإلى حاجات تغيره باستمرار.

العلمانية بجذرها الإنساني ومحتواها الاجتماعي بسط لموضوعية المعرفة وواقعية التاريخ وكونية العقل وامتلاء الروح ، لذلك فالعلمانية لم تكن غريبة عن التجربة البشرية، أليست العلمانية مجذرة في العلوم الوضعية والعقلية ؟؟

ألم تنطلق من صنع الأدوات ومن تدشين التاريخ والتقدم والحضارة ؟؟

العلمانية تتضمن فكرة التاريخ وفكرة التقدم ، لأن التقدم كل تقدم هو الرنو إلى ممكنات على حساب ممكنات أخرى ، ومن جهة نظر أكثر تجريداً ، أو أقل تاريخية ، في واقع جدلي وإمكاني واحتمالي متناقض ومتغير .

---

[1] جاد الجباعي: المرجع السابق، ص ١٣٠.

[2] قانونية ونسبية الحقائق الإنسانية نجد تحقيقها في قول مالك بن أنس كلكم رد إلا صاحب هذا القبر يقصد من ذلك الرسول ﷺ وقول أبي حنيفة الرسول على العين والرأس أما الصحابة فهم رجال ونحن رجال .

هذا الخط الصعودي أو النكوثي نجده في الأدب القرآني من خلال رسمه منهجين ، أولهما نكوثي في الأمم التي انقرضت بسبب ابتعادها عن حكم الله ، وأخرى مكلفة بخلاص الإنسانية هي أمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما نفهمه من حديث الرسول ﷺ بأن الله يرسل في نهاية كل قرن من يجدد الروح في هذه الأمة.

خطران تكافح العلمانية ضدهما : خطر تحويل الواقع إلى كلام إلى أيديولوجيا وأوهام وعقائد جامدة ومذاهب متحجرة وقوانين سرمدية ، وخطر آخر هو تحويل الواقع إلى أشياء ومواد صلبة باردة، أي خطر تشيؤ الواقع بحجة المادية ، إزهاق روح الواقع ومنطق التاريخ ورفع رايات الوثنية.

وهذا ما أكده المرحوم الأستاذ الياس مرقس بقوله: إن هذه القضية، قضية وثنية المعرفة في مستوييها الروحي والمعرفي ، قضية كونية شاملة لا يفلت من دائرة مسألتها شيء، ولا يمكن أن تفلت إنها في عصرنا هذا قضية القضايا [1].

هل نحن بحاجة للتدليل بتلك الحرب الشعواء التي شنها الإسلام على الوثنية بالمعنى المطلق للوثنية ، وليس بالمعنى الضيق، ألا وهي مقاومة الأصنام بالمفهوم المادي ..

إن كل شيء يخرج عن طبيعته يتحجر يتكلس يصبح دوغما ، يسقط في الأرثوذكسية ، ينكفئ إلى الأنانية ، كل ذلك مظهر من مظاهر الوثنية التي حاربها الإسلام بلا هواده.

هكذا حارب الإسلام كافة أشكال الوثنية منزهاً المتعال فوق أي شكل من أشكال التشبيه والتجسيد اللذين وقعت فيهما كافة الديانات السابقة، ومع ذلك فالتنزيه — وكما أكده الإمام محمد عبدو – يقرب العبد من الله حين يلغي كل واسطة بينهما، ويجعل الإنسان مستعداً بملكاته الذاتية إلى الارتقاء إلى أسمى درجات الكمال التي يمكن أن تدركها الطبيعة الإنسانية ، لكنه حذر عليه الولوج إلى مقام الألوهية الذي تفرد به الله وإلى مقام النبوة الذي خص به نفراً محدوداً اختارهم الله لأداء رسالته ، أما فيما عدا ذلك فلا حجاب ولا مانع يقف في وجه الإنسان واستعداداته الشخصية[2].

والعلمانية بهذا المعنى المؤنس ضد انقسام الحياة عمودياً إلى طوائف ومذاهب ونحل تدمر الأمة والحياة والمجتمع ، ولطالما الناس عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله.

وعلى الصعيد المعرفي فالعلمانية هي تحرير العقل من المسبقات والمطلقات، والأوهام والأساطير والخرافات وتحرير الإنسان من العبودية .

---

[1] أورد هذا الحديث ، جاد الجباعي ، المرجع السابق، ص١٣٤.

[2] الإسلام والرد على منتقديه الشيخ محمد عبده ، القاهرة ، ص ٤٥ وهنا يرد الإمام على هانوتو.

والقرآن الكريم يقدم لنا صورة حية هذا الشك المنهجي الذي اعتمده سيد البشر ابراهيم الخليل في وصوله إلى الحقيقة الساطعة .

العلمانية ضد التسليم بأن ثمة مصدراً واحداً للمعرفة هو السماء وإن لنواميس الطبيعة سبباً واحداً ووحيداً قائماً خارجها، وإن الحقيقة انبثقت في التاريخ مرة واحدة ، وإلى الآن انبثاقاً كاملاً ونهائياً .

ونخلص من ذلك إلى نتيجة هامة ، هي أن ما أشرنا إليه عن العلمانية ، إنما يتعلق بأوصافها وخصائصها ومجاليها لا بجوهرها وماهيتها ، أما هذه الماهية فتكمن في هذه الشعلة المقدسة والنبراس العظيم الذي ما فتئ ، ولن يفتأ يعطي الضياء من أجل الحق والحرية وكرامة الإنسان وقدسيته.

يقول العلامة محمد حسين فضل الله محدداً هذه القدسية : عندما أتحدث مع أصدقائنا العلمانيين الذين يعيشون الفكر العلماني، أجد أنهم أخذوا من الدين فكرة المطلق ، فكما أن المتدينين يعتبرون الدين هو الفكر المطلق ، أصبح العلمانيون يعتبرون أن العلمانية هي الفكر المطلق ، أو أن الماركسية هي الفكر المطلق ... لذلك اعتقد أن العلمانيين أصبحوا في هذا التوتر الفكري والتوتر النفسي أو السياسي يعيشون ذهنية دينية هي ذات خلفية دينية وإن لم يعترفوا بالدين [1] .

ولنعد إلى سؤالنا الأساسي ألا وهو: هل يؤمن الإسلام بهذه القدسية للإنسان ، وهل له نظرة خاصة في هذه القدسية وما هي هذه القدسية ؟؟

الإسلام يقدس الإنسان بامتياز، ويعززه بامتياز ويعلي من كرامته وشأنه وعظمته بامتياز ، ومع ذلك فهذا التقديس الإسلامي للإنسان له طبيعته الخاصة المميزة : suis-generis ، نقول له طبيعته الخاصة المميزة لسبب بسيط هو أن الإسلام – انطلاقاً من طبائع الأمور وما هو مركوز في الشيء – يعطي القدسية النسبية للإنسان ، أما القدسية المطلقة فهي لله المتعال، ومع ذلك فالقدسية النسبية للإنسان في جدل مستمر مع الله المطلق معانقة وتوجها وامتياحاً واستشعاراً ورنوا ووجهة ومناطاً ورجاء وأملاً.... أليس ذلك عين الأنسنة ؟؟؟ ... كيف ولماذا ؟؟

إن العلمنة بالوصف الذي حددناه سابقاً موضوعية في جوهرها عقلانية في محتدها واقعية في منطلقها.

واستناداً إلى ما تقدم وإلى قانونها الذي وضعته والتزمت به، هل يمكن أن يكون الإنسان مطلقاً ... أليس هذا الإطلاق يركبه متن الشطط والغلو والعتو والاستكبار ، أليس ذلك نوعاً من الاستلاب، وهل الاستلاب شيء آخر غير الاغتراب، اغتراب الشيء عن طبيعته بالمعنى المطلق لا النسبي .... أجل تخارج

[1] مجلة الدراسات الفلسفية ، بيروت ، العدد ٢٣ لعام ١٩٩٥، ص ٩٨.

العامل عن عمله اغتراب ... ولكن أليس الزنا اغتراب ؟؟؟ لأنه صرف الشهوة في غير مجالها .... إذن لماذا نقصر الاغتراب على مدلوله الاقتصادي ... أليس الإسلام أكثر عمقاً في فهم الاغتراب ، والاغتراب في الإسلام معناه الخروج على قانون الفطرة.

إن خلع الاطلاق على الإنسان لا يعني إلا الاغتراب لأنه خروج على قوانين الشيء وهذا الاغتراب يقود إلى الاستعلاء والطيش والنزق.

إن أول عقل علماني جبار تكلم عن نسبية الحقائق الإنسانية وضرورة مواجهة بعضها ببعض ، هو عقل مونتسكيو تحقيقاً للتوازن بين القوى والأشياء والفاعليات ، وتعبيراً عن المعادل الموضوعي على حد قول المناطقة والمفكرين.

الإنسان محدود في عقله وقوته وأحاسيسه وكل جوارجه وملكاته، فكيف يمكن الحديث عن إطلاقه.

هكذا تأتي الأنسنة الإسلامية لتكرس القوة المطلقة الحقيقية (الله) لصالح الإنسان، فإذا بهذه القوة المطلقة تمد جوانح الرحمة لتظله، وإذا بأناملها تكفكف له الدموع وتنكأ الجراح.

إذن فالفارق بين الأنسنة الإسلامية والأنسنة العلمانية بمفهومها الأطلنطي، وبعد أن اغتالت المتعال [1] فارق ماهوي ، وليس فارق في الكم والدرجة.

العلمنة – كما حددنا – هي الموضوعية، فكيف بمركبة العلمانية الأوربية تخرج عن هذا الطريق إلى شعاب فرعية، هي شعاب الشوفينية والكبر والغطرسة والإلحاد الفارغ.

العلمانية في صيغتها الفلسفية والإنسانية تؤمن بقدسية الإنسان أي بنوره المتوهج في ضميره وإرادته وقلبه ومشاعره، ولكن الأنسنة الإسلامية تؤمن بنور الإنسان الذي فطر عليه والذي أودعه الله في قلبه ، كما أنها تؤمن بنور آخر هو نور الله المطلق .

وتتلخص العملية كما يأتي : الإسلام يؤمن بالنور البشري الذي يهدي الإنسان ، وشتان بين من يسير على طريق مظلم ، وبين من يسير على طريق يتلألأ بالضياء ، وهذا هو معنى قوله تعالى: نور على نور ، أي نور الله، ونور الفطرة الإنسانية (العلمانية) ، وهذا هو الطابع الخاص للعلمانية الإسلامية أو لنقل للأنسنة الإسلامية.

---

[1] تتعدد صور وأشكال الموت في أدبيات العلمانية : موت الله – موت الإنسان – موت الأديب ...الخ .

وعلى ضوء هذه الأنسنة الإسلامية فالأدب الإسلامي لا يقبل أسطورة سيزيف أي لا يرضى هذا العذاب الدائب للإنسان ، يصعد إلى أعلى الجبل، ثم يعود وتتكرر المأساة، ولكن الإسلام يمد يده إلى المعذب ليسعفه ويعينه.

أين هذه الأنسنة الإسلامية الخاصة والمميزة ؟؟

الجواب في نظرنا شرايين وعروق تمتد في تضاعيف الآيات القرآنية وتضاريسها دون أن تخلو منها أية واحدة ، ونحن في هذا المقام الضيق لا يسعنا تغطية هذا الموضوع، ولكننا نجتزئ بعض الأمثلة.

- المواقف الانطولوجية (الوجودية) التي سبق أن ألمعنا إليها والمتعلقة بتكريم الإنسان، (كرمنا بني آدم) وتفضيله على الملائكة واستخلافه في الأرض ...
- خلق الإنسان بالنفخة الإلهية (نفخنا فيه من روحنا) ... ماذا يعني ذلك ؟؟؟

هذه النفخة تفسر كافة البناء الإسلامي من رأسه حتى أخمص قدميه .... الإنسان من مادة وروح ... الروح نفخة إلهية مقدسة ... والإنسان محكوم بهذه المثنوية الضدية.

- بناء علوي يرفعه إلى الأعلى بالارتقاء والمعراج كي يصل إلى أعلى العليين ... وعنصر آخر بهيمي يحاول أن يشده ، ويهبط به إلى الوراء منكفئاً مرتداً إلى الغرائزية والبهيمية، والنتيجة أنسنة متوقفة على الانتصار على البهيمية.

كم هي عظيمة وواقعية تلك الأنسنة ، ألا تمثل دراما الإنسان ومغامرته الكبرى وجدله مع التاريخ والحياة والطبيعة، هل الواقع يصدق هذه الأنسنة وأين نحن من تهويمات الأنسنة الأوربية في تأليه الإنسان وهل يمكننا – على طريق العلمانية الأوربية – تحقيق الأنسنة عن طريق السقوط في الغرائز ؟؟

الإسلام يلبي حاجات الإنسان الجسمية والروحية والغرائزية ، ولكن يستأصل تطرفها، ينظمها يروضها من أجل أن تحقق هذه الأنسنة ويتحقق ملكوت الإنسان ، حيث لا انفصام يقطع أوصاله، ويفصل روحه وضميره عن غرائزه.

- أشار أحد الرجال إلى الكعبة قائلاً : ما أقدس هذه الكعبة فأجابه الرسول: إن الإنسان أفضل من الكعبة ، والمقصود هنا بالطبع مطلق الإنسان، وليس هذا الإنسان أو ذاك.

- في كل كبد حرى أجر .... هذا الحديث يكشف عن الأنسنة الإسلامية المعممة المجردة والشاملة لكل كائن حي حتى الحيوان والنبات.

- إني آمل أن يخرج من أصلابهم من بعيد الله.

هذه العبارة قالها الرسول ﷺ على أثر تعذيب مشتركي الطائف له، حيث رفض الانتقام من أهل الطائف على يد الملكين الذين أرسلهما الله لهذه الغاية رجاء وأملاً أن يخرج من أصلابهم من يتخلص من دنس الشرك ... هل يمكن أن تكون هنالك أنسنة مثل تلك ؟؟ ... إنها الحرص الشديد على صون وحماية الذين سيلدون في المستقبل من الأصلاب .

- الآيات الكثيرة التي تتكلم عن عباد الله وعن الناس جميعاً لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى.

- سئل الرسول ﷺ عن أعظم عمل يعمله الإنسان فأجاب : بذل السلام للعالم ...

ماذا تعني عبارة لوجه الله التي تتردد في الأدبيات الإسلامية ؟؟؟

تعني أن الفعل الإنساني يجب أن يتجسد الخير المطلق المجرد عن الهوى والنزعات العارضة الخاصة والطارئة.

لنستمع إلى هذا المقطع لمسكويه يقول المذكور: وآخر المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعال إلهية، وهذه الأفعال هي خير محض، والفعل إذا كان خيراً محضاً ، فليس يفعله فاعل من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه ، وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاته أي هو الأمر المطلوب المقصود لذاته.

والأمر الذي هو غاية في نهاية النفاسة لن يكون من أجل شيء آخر، فأفعال الإنسان إذا صارت إلهية فهي إنما تصدر عن لبه وذاته الحقيقية التي هي عقله الالهي الذي هو ذاته بالحقيقة، أي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل ، وهذا هو سبيل الفعل الالهي ، وهذه الحال هي آخر رتب الفضائل التي يقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول خالق الكل عز وجل ، أي أن يكون فيما يفعله لا يطلب به حظاً ، ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة ، لكن يكون فعله يعينه هو غرضه أي ليس يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل ، ومعنى ذلك هو أن لا يفعل ما يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه وذاته نفسها هي الفعل الإلهي نفسه ، وهكذا يفعل البارئ تعالى لذاته ، من أجل شيء آخر خارج عنه، وذلك أن فعل الإنسان في هذه الحال، يكون كما قلنا خيراً محضاًَ وحكمة محضاً ، فيبدأ بالفعل لنفس إظهار الفعل فقط لا لغاية أخرى يتوخاها بالفعل، وهكذا فعل الله عز وجل الخاص به ليس هو على القصد الأول من أجل شيء خارج عن ذاته، أعني ليس ذلك من أجل سياسة الأشياء لأنه لو كان لذلك لكانت أفعاله حينئذ بما كانت وتكون، وتتم بمشاركة الأمور التي من خارج ولتدبيرها وتدبير أحوالها واهتمامه بها ... وعلى هذا تكون الأشياء التي من خارج أسبابا وعللاً لأفعاله ، وهذا شنيع قبيح تعالى الله عنه علواً كبيراً ، لكن عنايته عز وجل

بالأشياء التي من خارج وفعله الذي يدبرها به، ويرفدها إنما هو القصد الثاني ، وليس يفعل ما نفعله من أجل الأشياء نفسها [1].

والسؤال المطروح هو: ألا يقدم هذا النظر نظرية للممارسة والفعل (براكسس) تفوق نظرية الممارسة لدى الشيوعية.

إذا محض المرء فعله لوجه الله ، فهو يتماهى مع الله في فعله فيصبح الله سمع المؤمن الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، حسب الحديث النبوي الشريف في وصف الإحسان.

وفي نظرنا إن هذه الأنسنة ليست أمراً عارضاً في النسيج الإسلامي ، ولعلنا نجد أحد مظاهر وتجليات هذه الأنسنة في حديث الشاطبي عن المجتهد بقوله : إن المجتهد الحق يحمل بين جنبيه معاني النبوة ، وإن لم يكن نبياً.
ويؤكد أساطين الفقه السياسي الإسلامي أن الرئيس الأعلى المجتهد قائم مقام النبوة في إقامة الدين وسياسة الدنيا [2].
هذه صورة مبسطة عن العلماينة ، قدمناها بين أيدي القارئ ، وقد قمنا – ومن خلال السطور – بإجراء مقاربات بسيطة بينها وبين الإسلام ، وإن كان هذا التماس البسيط لا يشفي غليل الباحث تفكيكاً وحرثاً وتنقيباً ، والأمر يقضي حفراً أكثر وتفكيكاً أعمق وموازنة أوسع.
ذلك أن العلم يعني التحديد ، ولا يكفي الوقوف في عبارات إنشائية عند المنطلقات الأساسية للظاهرة، والقول بالعلمانية بأنها الأنسنة ، ثم التداعي قولاً بأن الإسلام هو الأنسنة، وبالتالي هو العلمنة بامتياز ، هذا التداعي المخل والمبسط ، يتعارض مع المنهج العلمي الرصين ، لهذا لا بد من تحديد حقول ومجالات ومفاصل للمقاربة.

هذا وسنفرع على البحث السابق الفروع الآتية :

---

[1] مسكويه : تهذيب الأخلاق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي – دمشق ٩٨١ ص٩٦

[2] الأحكام السلطانية للماوردي ص٥

الفرع الأول

الفعالية الدينية ومسألة المقدس

" دور الدين في مسألة الصحة النفسية "

يقول السيد محمد حسين فضل الله : عندما أتحدث مع أصدقائنا العلمانيين الذين يعيشون الفكر العلماني ، أجد أنهم أخذوا من الدين فكرة المطلق، فكما أن المتدينين يعتبرون الله المطلق، كذلك العلمانيون يعتبرون العلمانية هي الفكر المطلق ، وإن الماركسية هي الفكر المطلق ، لذلك أعتقد أن العلمانيين أصبحوا في هذا التوتر الفكري والتوتر النفسي أو السياسي يعيشون ذهنية دينية، وإن لم يعترفوا بالدين، لذلك أعتقد أن هذا الحوار ، وخصوصاً في العالم العربي والإسلامي بشأن الإسلام يمكن أن يؤدي بنا إلى نتائج كبيرة لأنه عندما يضم المفكرين والمثقفين الذين أخذوا بأسباب الثقافة الدينية إلى المفكرين والمثقفين الذين أخذوا بأسباب الثقافة الإسلامية، وإنهم عندما يلتقون ويجتمعون ويتجاورون يستطيع كل واحد منهم أن يضيف إلى الآخر شيئاً جديداً من فكره، لكن هذه القطيعة القائمة على معطيات ذاتية مختلفة، وعلى أوضاع سياسية معينة، هي التي جعلت هذا البعد الشاسع بين العلمانيين والإسلاميين.

هكذا يتكلم صاحب الخطاب عن رؤية للعمل التاريخي العربي أساسه الحوار، ومن جهة أخرى فهذا المفكر الكبير يجعل الخطاب الديني أحد آليات الحوار وميكانزماته ودوافعه وروافعه.

وحقيقة الأمر فمكفرنا هذا لا يكتفي بإلقاء كلامه مرسلاً على عواهنه ، وإنما يتابع قوله في التأسيس والتعليل والحمولة الفكرية ، يقول : الإسلام يتحرك من خلال أن الله ليس منفصلاً عن العالم وعن الإنسان، بل هو الرحمن الرحيم الذي يرزق، ويعطي، ويحيي ويميت، بحيث إنك ترى الله سبحانه وتعالى في كل شيء يتحرك في حياتك ، فالله ليس شيئاً مجرداً بعيداً عن عالمك يجلس في مكان معين، ويحلق في عالم الغيب الذي لا تستطيع أن تبلغه، بل إنك تراه في عقلك وفي قلبك وفي حياتك وفي كل وجودك المرتبط بك.

واضح من الرأي السابق أن ما اقتبسه العلمانيون من الدين ، آليته، وليس مضمونه، أي ما تعلق بالإيمان بالله ، أما آليته فالمقصود منها إضفاء المطلق على معتقدهم ومواقفهم، وهذه المواقف كما قلنا الإيمان بالإنسان ونهجه وقدره وملكاته والإيمان بهذا العالم وإنه المستقر الأول والأخير للحقيقة وما سواه مجازاً وقد يكون وهماً.

هكذا وبإهدار العلمانية للفعل الإلهي في الحياة تكون قد فوتت على الإنسانية " دينامو" له المقام الأول في الفاعلية والإنهاض .

وخلافاً لذلك، فالمتعال في الإسلام يعتبر حقيقة الحقائق وهذه الحقيقة تحتضننا، وتحيط بنا من كل جانب، ومن ثم فالمفروض بكل إنسان سوي أن يكون مسكوناً بالله، وأن تصبح حياته به، والله المقتدر الرحمن لم يخلقنا، ثم تركنا هملاً شواشاً غفلاً ، بل هو راعينا يكلؤنا ، يكفكف الدموع ، وينكأ الجراح ، وليس كصانع الساعة صنعها ثم تركها تدور...

ليس الأمر كذلك في الإسلام ، بل نحن مغموسون مسكونون بالله المتعال ، كل حركة كل سكنه في المسلم متجهة إلى الله نشدانا لوجهه الكريم.

كم هو عظيم أن أعمل عملي معتقداً أنني أرى الله فإن لم أره فإنه يراني (حديث نبوي)

في هذه الحال يكون الفعل مؤسساً محمولاً على نبل المشاعر، وشرف الغايات ، وهذا هو معنى قوله ﷺ : إنما الأعمال بالنيات.

بل لقد ارتقت نظرية الفعل أو الممارسة (براكسس) في الإسلام لدرجة أن أصبحت خيراً محضاً وتوخياً صرفاً لنيل الغاية وشرفها ، وهذا هو معنى قول الخليفة الراشد أبي بكر أنه لم يكن يعمل عملاً إلا ويتصور العزيز المقتدر رقيباً حسيباً.

والإسلام لا يلغي مملكة الضمير ، بل يدعه حراً، ولكن هذه المملكة قد تضل، لذلك لا بد من سلطة أخرى تقف في مواجهتها استناداً إلى نظرية نسبية الحقائق الإنسانية وضرورة مواجهتها بحقائق أخرى ...

وبالطبع فنحن لا ندعي أن المقدس في الإسلام ينفرد عن غيره من المقدسات ، فتلك مسألة خارجة عن موضوعنا.

وننوه بداءة بأنه ليس قصدنا من هذه الدراسة تحديد فاعلية الدين، في مجالي الاندماج الاجتماعي وإثراء القيم الإنسانية ، ومع ذلك نفكر بما قاله شيلر بأن القيم الروحية تتموضع في أعلى هرم القيم الإنسانية، يقول المذكور: إن مستوى القيم الدينية وقوامها المقدس وموضوعها هو المطلق، وهذه القيم تحدث في نفوسنا مشاعر الإيمان أو العبادة، وهي تهيمن على سائر القيم، لأنه أساسها كلها ، ومبدؤها هو المحبة ، ومن الجائز أن نعتبر أن سائر القيم ترمز بنوع من الرمز إلى هذه القيم الدينية، كل في مجالها الخاص [1].

وقريب من ذلك ما أكده الدكتور "العوا" بأن الإنسان هو الحيوان المشغول بالمطلق ، وهو يبحث عنه منذ أقدم العصور [2]، ويجده في كل ملكة من ملكات الفكر الكبرى الثلاث.

---

[1] د . عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم ، دار طلاس ، دمشق ، ط١ ، ٩٨٦ ، ص ٤٣٤

[2] كتابه العمدة في فلسفة القيم ص ٣٧٤

يقول شارل لالو: إن المطلق في نظر حياة العقل هو الدين، والمطلق في نظر الحياة العاطفية هو الحب ، والمطلق في الحياة الفاعلية هو الحرية [1].

ويضيف المذكور: إن الأديان تعمم الميتافيزيا تعميماً جمعياً ، وهذا التعميم يرقى بالحياة العاطفية الإنسانية إلى المطلق ، والحب يتطلع بوجه عام إلى المطلق العاطفي تطلع الدين إلى المطلق العقلي.

يقول روبنسن : إن في أصل الحب عاطفة بالمطلق ، مطلق النوع، لأن المرء يحسب أنه وحده يشعر بالحب الحقيقي، ومطلق الدرجة، لأنه منح الذات منحاً كلياً لا يتضمن الأكثر أو الأقل، ومطلق الديمومة ، لأن المرء لا يتخيل إمكانية التوقف عن الحب، ومطلق الموضوع، لأننا نحب كائناً وحيداً نهبه قيمة تسمو على المقارنة.

وإذا كان الدين يقدم لنا الحل الأمثل لمسألة المطلق لجهة الحب ، وهكذا فهو جوهر المسيحية ، وهو له الدور الكبير في الإسلام ، والناس عباد الله لا عبيده وتبادل الحب بين الله والإنسان أمر واضح نجده في قوله تعالى يحبهم ويحبونه .

بيد أن هذه الفاعلية الارتقائية ليست مقصورة على مجال الحب ، بل تتعداها إلى الحقل الاجتماعي، وهذا ما أكده عالم الاجتماع الذائع الصيت دركهايم بقوله:

إن جذور العقائد والطقوس الدينية تكمن في صميم تركيب المجتمع وفي طبيعة العلاقات الإنسانية ، وليس في الجهل والخرافة كما تزعم الوضعية، وإن النظام الاجتماعي يعتمد على الدين وإن الرجل البدائي يحترم النظام الاجتماعي لأنه يكفل ضرورات الحياة المادية والنفسية، وإن الدين عنصر هام من عناصر أي مجتمع مستقر[2].

ويتحدى عالم الاجتماع (فيبر) العنصر الاقتصادي ليدلل بتفوق العنصر الديني، وعلى هذا الأساس فهو يرد جذور الثورة الصناعية في أوربا إلى الانقلاب الروحي والعقلي على يد البروتستانتية .

أما دور الدين في البناء النفسي للإنسان السوي، فقد كان موضع اهتمام علماء النفس، وهذا ما يتضح من سلسلة الدراسات الانتقائية الاصطفائية " الإكلنكية " التي أجراها prenck على ٧٩ شخصاً ،

---

[1] الفن والأخلاق ترجمة د .عادل العوا ، دمشق ، ٩٦٥ ، ص ١١٣

[2] د. محمد جلال شرف و د . عبد الرحمن محمد عيسوي : سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام منشأة المعارف الإسكندرية ، ٩٧٢ ص ١٩٣

حيث اتضح له أن هؤلاء الذين لهم عقائد دينية واضحة هم أقل كبتاً وميلاً إلى الإسقاط projection وإن الذات عندهم مكونة تكويناً أكثر سلامة[1].

وقد أكدت أبحاث برسون وفرجسون أن الحياة الدينية قد حمت بعض المرضى من الانهيار العقلي [2].

وهنالك عدد كبير من الأبحاث التي أكدت العلاقة بين الدين والتكيف النفسي [3].

وأكد براون ولو أن مقاييس الحزن والقلق والثبات الانفعالي والروح المعنوية كانت نتائجها أفضل بالنسبة لطلبة كلية الإنجيل بالقياس للطلبة غير المتدينين [4].

ولقد أوضح wheather head دور الدين في علاج الأمراض والاضطرابات النفسية، وأكد أن الاعتراف : confession وقبول الغفران forgiveness يساعدان النفس الشاعرة بالذنب ويعتبر غفران الله أكبر العوامل قوة في العلاج [5].

ويضيف هذا العالم أن الحب وشعور الفرد بأنه مقبول من جانب جماعة دينية يحميه من الإحباط، وهذا هو رأي فرويد نفسه رغم موقفه الواضح من الدين [6].

وأكد بعض علماء النفس أن الدين يشفي العقل ويجعله يعيش في سلام ، ويخلصه من مشاعر الذنب ، كما أنه ينمي الشعور بالغفران والصبر والأمل والولاء ويطرد مشاعر اليأس والشك [7].

ولقد تحدث جبرسلد الكثير عن دور الدين في حماية المراهقين [8].

وأجرى لين اختبارات متعددة على الأطفال، فاتضح له تأثير الحياة الدينية لا سيما الصلاة في حياتهم وصحتهم النفسية، كما أكد المذكور أن المناشط الدينية كانت مصدراً للفرح والسرور [9].

---

[1] المرجع السابق ص ١٧٦

[2] المرجع السابق ص ١٧٨

[3] المرجع السابق ص ١٧٩

[4] المرجع السابق ص ١٧٩

[5] المرجع السابق ص ١٨٠

[6] المرجع السابق ص ١٨٠

[7] المرجع السابق ص ١٨٤

[8] المرجع السابق ص ١٨٤

[9] المرجع السابق ص ١٨٤

ولقد أجري في أمريكا بحث استمر خمس سنوات على ثلاثة آلاف شخص سئلوا عن خبرتهم الدينية ، فأكدوا أن كل شيء أصيل وحسن في داخلهم وفي العالم الخارجي ، وأن الخبرة الدينية تزيل آثار انشغال البال بمشاعر الذنب وتؤدي إلى الطهارة والصفاء.

وهذا ما أكده أحد المختبرين بأنه كان يشعر شعوراً متصلاً بالذنب، ولكنه حضر بعض الدروس الدينية ، وصلى صلاة الغفران ، واعترف بأخطائه فشعر براحة وسلام [١].

وهذا ما أكدته امرأة في السادسة والعشرين من عمرها ، قالت المذكورة : عندما أصلي أشعر بأن أحمال الذنب والخطيئة قد ارتفعت وسلام الله قد عم، وفاض على روحي [٢].

ووصفت امرأة تجربتها قائلة : استيقظت ذات ليلة من نومي معتقدة أنني سأموت ، وفجأة رأيت صورة المسيح بجوار فراشي في صورته الكاملة ، ولقد مد يده ، فشعرت بالسلام والانشراح والفرح يغمر نفسي [٣].

وقالت سيدة عمرها ٢٨ عاماً إنه أجريت لهما عملية جراحية خطيرة ، وقد شعرت بانخفاض في ضغط الدم إلى جانب انخفاض في معدل النبض ، ولقد تأكد لها أن سبب ذلك يعود إلى الصلوات التي أدتها.

هذه صورة موجزة عن الفعالية الدينية ، وإن كانت الأمانة العلمية تحدونا لإعطاء صورة كاملة عن الجانب الآخر للصورة أي عن التزمت الديني ، ذلك التزمت الديني يمكن أن ينشأ عن حالة الاتجاه : attitude بالمعنى الاصطلاحي في علم النفس.

فهنالك فريق من علماء النفس يرى أن الدين ما هو إلا اضطراب عقلي mental disorder أو هو مظهر من مظاهر سوء التكيف mal adjustement أو الاعتقاد الزائف بل إن هنالك من يذهب إلى اعتبار الدين من علامات الجنون ، وإن إدراك العالم إدراكاً فلسفياً من علامات الذهان العقلي .

ولقد أجريت مجموعة أخرى من الأبحاث على طلاب الدراسات اللاهوتية، حيث سجلت هذه الدراسات الارتباط بين سوء التكيف وبين الاتجاه الديني [٤].

ولقد طبق اختبار bel في الشخصية واختبار قياس النزعات العصابية واختبارات الشعور بالثقة في النفس واختبار في التقدير الذاتي لقياس الشعور بالنقص ، كما استخدم اختبار الشخصية المتعددة الأوجه واستخدم فعلاً مقياس الهستريا ومقياس الكذب ، كما استخدم اختبار كاليفورنيا لقياس الشخصية

---

[١] المرجع السابق ص ١٨٧

[٢] المرجع السابق ص ١٨٧

[٣] المرجع السابق ص ١٨٨

[٤] سيكولوجية الحياة الروحية ص ١٧٩

واستخدم فيه مقياس التكيف الاجتماعي ، وفي كل هذه الأبحاث اتضح أن طلاب اللاهوت أقل تكيفاً من المجموعات الأخرى [1].

ولقد لوحظ أن المتدينين أكثر تصويتاً لحزب المحافظين وأقل الناس تأثراً بالنواحي السياسية وأكثرهم تعصباً ضد اليهود والزنوج .

وأخيراً فقد لوحظ أن المتدينين أكثر دكتاتورية وخضوعاً للغير وشعوراً بالنقص [2] : felling inferiority .

الفرع الثاني

النتائج الروحية المترتبة على انحسار الدين

مما لا ريب فيه أن هذا البحث يثير أموراً عميقة الآثار والنتائج ، ولكننا كعادتنا في هذا البحث سنجتزئ في الأمر قدر الإمكان ، ونحن إيفاء للغاية سنعرض للدراسة التي أتحفنا بها البروفسور (موزيكار جيوسلوفاكيا) في مقاله الموسوم بعنوان العلمنة والإسلام في مصر [3].

ما هي الخطوط العريضة لهذا المقال فيما يتصل بهذا البحث ؟؟

يرى هذا الباحث أن العلمنة تمثل انعطافاً كوبرنيكياً من الإله إلى الإنسان ، فالإنسان – وليس الإله – هو الذي يقف في مركز العالم الملتف حوله ، والإنسان هو الذي يعتمد على نفسه ، وهو قادر على تدبير كل شيء بنفسه ، الإنسان المستقل ذاتياً سيد النهضة ، وسيبدد عقلانية التنوير .

إن مملكة الإنسان regnum hominis قد حلت محل مملكة الرب regnum die ، وفي كل هذه الظروف لم تقتصر العلمنة على فكر الإنسان (كوكيتو) ديكارت ، أنا أفكر إذن أنا موجود ، بل تعدته بصورة حتمية إلى بقية ميادين الحياة والتي لم تعد بالوسع إبقاءها تحت سيطرة رجال الدين وشيئاً فشيئاً بات النفوذ الإلهي على شؤون السياسة القانون والدولة والمجتمع والاقتصاد يتراخى وأخذت استقلالية الأخلاقية الدينية تغدو مبدأ أساساً في الحياة.

لقد باتت الأسس الدينية في جميع الأديان موضع تساؤل ، وتعاني الأخلاقية تغييراً يحولها من غاية إلى وسيلة ، ويكف الإنسان عن أن يقتصر على كونه كائناً أخلاقياً (أي لم يعد جوهر الإنسان يتطابق مع

---

[1] سيكولوجية الحياة الروحية ص ١٧٦

[2] سيكولوجية الحياة الروحية ص ١٧٧

[3] مجلة النهج المرجع السابق ص ٤٧ ومابعدها .

الأخلاق) ، فالأخلاق عرضة للتغييرات في زمن معين شأنها شأن أي شيء آخر ، والعلمنة تفترض ضمناً تحرير الإنسان من سيطرة الميتافيزيقا الدينية، ثم فيما بعد من سيطرة أية ميتافيزيقا أخرى على فكره وخطابه، وترتبط العلمنة بموقف جديد من الزمن الراهن وتقديره على حساب الأبدية.

كان اللاهوت المسيحي ينزع إلى اعتبار العلمنة المعاصرة دراما الحادية وبداية انحدار الحضارة عموماً ، تماشياً مع الفكرة القائلة بأن هذا الطريق يسير من المقدس مروراً بالإنسان لينتهي إلى الحيوانية.

إن أول من فصل كامل ميدان شؤون السياسة عن الجوهر الأخلاقي المسيحي ، ووضع هذا الميدان خارج قيود الخير والشر هو ميكافيلي ، وإن القانون الطبيعي العقلاني المعلمن في فترة التنوير ينطوي على مرحلة أخرى من فك الارتباط بين القانون والدولة والسياسة عن الشريعة السرمدية .

إن العقلانية الربوبية deism تفصل السماء عن الأرض ، وتجعل الأخيرة ميدانياً بشرياً خالصاً ، والليبرالية المرتكزة على الفعل الحر للقوى التي تخلق الانسجام تلقائياً بين مصالح الفرد ومصالح المجموع ، لا تترك للخالق أي مجال مهما كان في ميدان الحياة البشرية الحاسم ، فالاقتصاد يتحرك طبعاً لمبادئ اقتصادية بشكل خالص ، لا تبعاً لقوانين الأخلاق ، ويتحول الإنسان من كائن أخلاقي لا هدف له سوى تهيئة نفسه إلى إنسان اقتصادي ينحصر توجهه كلياً في هذا العالم.

ولقد برهن العديد من الكتاب وجود ترابط بين تطوير النزعة القومية المعاصرة والمتعلمنة ، ففكرة الأمة غدت دنيا جديدة، ودعا روسو إلى إقامة دين مدني: la religion civile .

إن الدين يكتسب معناه هنا من خدمته للدولة القومية وقد عبر آيوت راثيال عن ذلك بامتلاء : لم توجد الدولة من أجل الدين ، بل بالأحرى وجد الدين من أجل الدولة والعقيدة الأساسية للدين الجديد للوطن religion de la partie هي مساواة الجميع.

وإذ تغدو الدولة حيادية فيما يتصل بالدين فإنها تعتق نفسها كدولة من الدين الذي يعاد إلى الميدان الاجتماعي ليصبح شأناً شخصياً بمصالح وتقييمات فرد أو مجموع أفراد ويكف الدين عن أن يكون جزءاً من جهاز الدولة.

وهذا ما أكده ماركس بقوله : لم يعد الدين روح الدولة ، بل غدا روح المجتمع المدني .... إنه لم يعد جوهر المجتمع بل جوهر الاختلاف .... لقد نفى من المجتمع كمجتمع .... وينطبق هذا القول على سائر البلدان التي تضمن فيها الدولة لمواطنيها حرية المعتقد كحق أساسي .

إن الحرية الدينية بوصفها حق الحرية ، تتضمن حرية الاعتناق الفردي والجماعي لدين معين ، وحق عدم اعتناق أي دين دون أن يؤثر ذلك أدنى تأثير على الوضع القانوني للمواطن في الدولة ، أي جوهر ما هو

مشترك ، وجوهر ما تجسده الدولة، وتضمنه لم يعد ماثلاً في دين معين، بل ينبغي إيجاده في أهداف زمنية وفي عناصر مشتركة ، لأن ما هو مشترك قد حوله الدين إلى شيء خاص، أداة للمشترك غير أن الأهم من ذلك كله هو أن تحديد جوهر الإنسان يتعرض للتغيير ... إن مدى ترسخ الحرية الدينية ينطوي على مدى علمنة الدولة ، والعكس بالعكس ، مدى علمنة الدولة يتناسب طرداً مع مدى الحرية الدينية.

إن المجتمع الحديث لا يمكن أن يشاد من دون إحداث تغيير في دوافع الناس، وإن أحد الأهداف الرئيسية للعلمنة هي خلق مثل هذا الدافع الجديد التي جانب إنهاء التركيز على السكينة والانسجام.

ويمكن وصف هذا التغيير رمزياً على أنه يفترض التباين بين الأفكار الأساسية للمذاهب الإيمانية واللاإيمانية ، وتجد هذه الفكرة الأساسية تعبيرها في إطار المسيحية، كما في إطار الإسلام بالتحية المألوفة ، السلام عليكم .

ويجد المرء في الأصل الإغريقي للعهد الجديد في خمسة وتسعين موضعاً تعابير مثل السلام ، السكينة ، مسالم ... الخ

وتتكرر مثل هذه التعابير في القرآن الكريم بوتيرة أكبر وبصورة أوضح ، فإن العهد الجديد والقرآن الكريم ، يكرسان السلام بصورة مباشرة في مواضع وبصورة غير مباشرة في مواضع أخرى

وتعبر كلمة السلام عن المرقاة على الأرض وفي العالم الآخر ، وهي أيضاً التحية التي يلقيها ساكنو الجنة على بعضهم ، كما أنها التحية التي يتبادلها المسلمون أكثر من غيرها وقد أسبغ النبي محمد ﷺ مغزى غير اعتيادي على تعبير السلام معتبراً إياه تحية الملائكة إلى المباركين وشكلاً لتحية الأنبياء السابقين...

إن الانتقال إلى المجتمع الحديث وصياغة موقف جديد إزاء العمل يتطلب أن يجد المرء تحبيذاً للحركة ونبذاً للميل إلى السكون ، وطالما كانت الحياة على الأرض تمهيداً للأبدية ، فإن السكينة لازمة لهذه الغاية ، ففي السلام والسكينة وحدهما يمكن للإنسان أن يتأمل وأن يدخل في حوار مع بعد التعالي ، ولكن ما أن يغدو تحسين الحياة على الأرض الهدف الرئيسي، حتى يتعين على الإنسان أن يتخلى عن السلام والسكينة ، وأن يعتاد على تزايد ديناميكية العمليات الاجتماعية والسياسية والثقافية ... ويمكن للمرء أن يتذكر في هذا الخصوص حديث النبي ﷺ عن أن من يبني بيتاً لله يبني الله له بيتاً في الجنة.

إن الإصلاح الديني المعاق غير المكتمل يبرز بوضوح في واقع أن أغلبية المسلمين ما تزال تعتبر الحياة الأخرى فوق كل شيء تعتبرها تمهيداً للأبدية.

إن الموت الشخصي للفرد موضوع يثار باستمرار في المسيحية والإسلام ، والحكمة الأساسية لكل إنسان بأن يستعد للموت يقول سنيكا: إن ما هو أعظم من سائر الحكماء هو تأملات الموت ، وبالمقابل فإن العلمنة ترتبط بإبعاد انتباه الإنسان عن ظاهرة الموت.

إن الدين يقود الإنسان إلى فهم الحياة كمنحه من الرب وتحل بنعمته ، وبالمقابل فقد صار التوكيد على العمل والنشاط نقطة انطلاق المادية الماركسية، وإن التحول إلى النشاط يفصل الإنسان عن السماء وينهي انتظاره للرحمة والأفعال من خارجه، ويدفعه للبدء بالاعتماد على قواه كلما تزايد اتساع مجال نشاط الإنسان وتعاظمت سيطرته على الطبيعة ، ازدادت قواه أكثر ، وتضاءل اعتماده على السماء وتدخلاتها ، إن صلاة الشكر على نعم الطبيعة ، أو للحصول على الخير والكفاف غريبة عن الإنسان المعاصر أما بالنسبة إلى المؤمن ، فإن هذه الأمور جميعاً هي من نعم السماء ، في حين أن سائر المنتجات هي بالنسبة إلى الإنسان الحديث نتاج عمله هو بالذات.

إن الإيمان بعمل المرء قد زاد من ثقة الإنسان بالنفس مما أدى بالضرورة إلى إعادة تقييم جذرية للقيم، فالخضوع والخوف قد تلاشيا ، ولم يعد الإنسان يبحث عن الأمل من السماء، بل في عمله .... إن الإنسان يشخص بناظره إلى العمل بوصفه المنبع الرئيسي للأمل، وقد برزت قيم أخلاقية جديدة لم تكن معروفة في الدين بل كانت توهم بأنها زندقة وكفر في الإسلام ، أو مسعى جديد لبناء برج بابل (في المسيحية)

إن الإنسان المتمتع بالثقة بالنفس والمعتمد على نتائج عمله الخاص، لا يعرف الخضوع والخوف من الغيب، الذي يشكل المنبع الرئيس للحكمة.

إن أخلاقيات الإنسان المعاصر قد شيدت على أساس قيم جديدة تتعارض كثيراً مع الدين ، لقد خلص الإنسان نفسه من الرضوخ للغيب ، وأصبح سيد مصيره ومشرع نفسه ، وهكذا كلما تراكمت المعرفة التي ينالها الإنسان ، تزايدت ثقته بالنفس ، وتلاشى وجود الغيب من أذهان الناس .

لقد أصبح العمل بالنسبة إلى المصلحين الأوربيين حلقة وسطى هامة بين الإنسان وخالقه ، ثم تحول إلى مبدع الإنسان والعامل الحاسم فيه، لكن من أجل ذاته أيضاً وهكذا سبيل الإنسان إذا بلغ الغاية القصوى في الإمكان من الاقتداء بالبارئ ، وتكون أفعاله التي يفعلها على القصد الأول من أجل ذاته نفسها التي هي الفعل الإلهي ومن أجل الفعل نفسه ... ففعله لنفس الفعل لا لدفع مضره ، ولا للتباهي ، وجلب الرياسة ومحبة الكرامة ، فهذا هو غرض الفلسفة ، ومنتهى السعادة ، إلا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الحال حتى تفنى إرادته كلها التي بحسب الأمور الخارجية ، وتفنى العوارض النفسية وتموت خواطره التي

تكون عن العوارض ، ويمتلئ شعوراً إلهياً وهمة إلهية ، وإنما يمتلئ من ذلك إذا صفا من الأمر الطبيعي النية ، ونفى منه نفياًَ ً كاملاً ، ثم حينئذ يمتلئ معرفة إلهية وشوقاً إلهياً [1] .

واضح جداً من هذا النص أن الفعل الإنساني قادر على أن يتماهى بالفعل الإلهي ، أي يرقى إلى اللحظة الفلسفية المطلقة.

والسؤال المطروح هو : أليس هذا النص صك وشهادة لتأسيس انتربولوجيا فلسفية إسلامية تؤسس كافة أوجه الحياة، وتسبغ عليها الرحمة والحب والود والحنان.

إن المسلم مدعو في فعله اليومي أن يتنفس هذه الانتربولوجيا الفلسفية، هذه الأنسنة ، وهذا هو مغزى الترنيمة الفلسفية الخالدة التي يكررها في كل صلاة : إن صلاتي ونكسي ومحياي ومماتي لله رب العالمين .

ولطفاً يرجى المقارنة بين نص موزيكار وبين نص ابن مسكويه الذي سبق الإشارة إليه.

الفرع الثالث

الشرارة الإلهية ودورها في المشروع العربي النهضوي

عرضنا سابقاً لمسألة الإصلاح الديني في أوروبا ودورها في دفع عجلة الحياة والتطور، ودللنا برأي عالم الاجتماعي (فيبر) الذي أسس الثورة الصناعية على حركة الإصلاح البروتستانتية.

ولقد اتضح لنا أيضاً أن الإصلاح الديني المسيحي كان له تأثير العميق على دوافع الإنسان ، تلك القوة الجبارة في الشخصية الإنسانية، وإن هذا الإصلاح غرس روح العمل وروح الواقع وروح التفاؤل، لاحيا ناعياً على التواكل والزهد والهروب من الحياة .

وحقيقة الأمر أنه لا يمكن لمشروع نهضوي عربي أن يعطي ثماره الحية النابضة وحياته الفاعلة ، ما لم تعمر تلك الشرارة قلب وضمير كل إنسان ، ما لم يؤسس على القيم الإنسانية ، ولعل في نواة هذه القيم المتفجرة الشرارة الإلهية .

وفي نظرنا إن من أسباب إخفاق حركات الإصلاح والتنوير العربي ، عدم تركيزها على الإصلاح العقيدي ، بل لعل ترددها وإحجامها وإمساكها عن الخوض في هذا الموضوع يكشف عن طبيعتها غير الجذرية والحاسمة في اتخاذ الموقف .

---

[1] كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ١٣٩ ومابعدها .

وعلى هذا الأساس فإذا كان مشروعنا النهضوي يرنو إلى إرساء ديناميات المجتمع المدني، وصيانة الحريات العامة، ومشروعية السلطة وسيادة القانون والخيار الحضاري، وغير ذلك من النواهض ، إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن لهذا المشروع أن يؤتي نتائجه الفذة ما لم يقترن بحركة إصلاح عقيديه جذرية تقوم على لاهوت التحرير ولاهوت العمل ولاهوت الحقوق العامة ولاهوت تحرير الوطن. ولاهوت وحدة الأمة العربية كأساس للانطلاق إلى صعيد الأمة الإسلامية.

ونحن لا نلقي كلامنا هذا جزافاً بل ننطلق من حقيقة أن أي مشروع نهضوي هام لا بد له من حامل ثقافي حي وكاسح يتغلغل صفوف الجماهير العربية ليتماهى مع يقينياتها.

وفي نظرنا إن الإسلام هو المدخل العام الطبيعي لمخاطبة ضمير الإنسان العربي على اعتبار أن هذا الإسلام هو نظريته الأخلاقية ، وهو ضميره القانوني ويحتل رقعة كبيرة من منظومته التراثية والثقافية إلى جانب تمثيله للركائز العقيدية مع العلم أن الاستعمار الغربي يريد منا أن نتخذ الإسلام هوية ووطناً ليسهل عليه ربط تخلفنا بالإسلام ، ألم يقف اللنبي على قبر صلاح الدين الأيوبي في دمشق ليقول قولته المشهورة والحاضرة في الخطاب العربي: ها قد عدنا يا صلاح الدين [١] .

وعلى هذا الأساس فتأسيس العقل أو تأسيس الوعي أو تأسيس النظر على الحامل الإنساني يزداد قوة وصلابة ومراساً إذا دعم بالعنصر العقيدي ، هذا العنصر الذي يتماهى مع القيم الإسلامية الرفيعة والخالدة.

ومن جهة أخرى فنحن لا ننكر الدور النهضوي الفعال الذي تمارسه القيم الروحية النابعة من الديانات الأخرى على صعيد أمتنا ، وهو الأمر الذي حدا مشروعاً تحديثياً كالمشروع الناصري إلى أن يسجل في الميثاق فقرة في منتهى الدقة والإحكام والحيوية والجاذبية ، هذه الفقرة تعتمد القيم الروحية النابعة من الأديان كمفجر ثوري وكوثبة حضارية.

وفي نظرنا إن تحديد العلاقة مع الله المتعال تحديداً سليماً ودقيقاً يعتبر من أولويات هذا المشروع النهضوي لسبب بسيط هو أن الله هو المرجعية الكبرى للإنسان العربي المشدود إلى هذه المرجعية بضميره وثقافته ووعيه.

وفي نظرنا إن أهم المسائل التي يجب حسمها في تلك العلاقة هي مسألة الحرية والاختيار والجبرية ومسألة العلة الأولى أو المبدأ الأول ومسألة الراعوية الإلهية ، وأخيراً مسألة الحاكمية.

---

[١] انظر في النعي على اعتبار الإسلام وطناً ودحض هذه المقولة : د. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة ، الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ص ٩٩٥ ص ٢٣ ومابعدها .

وبالنسبة لمسألة الحاكمية ، فهي مسألة سياسية أولاً، وتتصل بالنص ، ولهذا فسنرجيء الحديث عنها عند كلامنا عن مسألة النص الإسلامي.

أما بشأن الله المتعال كعلة العلل، فنعتقد أن كون الله العلة الأولى لا ينفي قيام علل أخرى ، على صعيد المجتمع والتاريخ والطبيعة، وهذا ما يتضح من موقف الرسول ﷺ من تأبير النخل، ثم تعقيبه على ذلك بقولته المشهورة: أنتم أعلم بشؤون دنياكم.

والأمر نفسه على الصعيد التاريخي والاجتماعي، فالإسلام لا يهدر هذه القوانين والنواميس والعلل لصالح العلة الأولى.

فالفسق مدعاة إلى تصوح العمران ، قال تعالى : (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً) (الإسراء :١٦) والأمر نفسه بالنسبة للظلم، قال تعالى: (أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (الروم:٩) وعلى هذا الأساس فالإسلام يؤكد أن الإنسان صانع لمصيره وأعماله وصانع لحياته ومستقبله، وهو بالتالي مسؤول عنها جزاء وفاقاً سلباً وإيجاباً تحقيقاً لعدالة السماء المطلقة.

واستناداً إلى ما تقدم فالحل المعتزلي في تراثنا كان الحل الإنساني الذي ينسجم مع الحل العلماني لهذه الناحية ، منوهين بأن فكرة العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المسائل الخمس التي تشكل حمولة المشروع الفكري للمعتزلة.

وعلى ضوء ما تقدم فإننا نعتقد أن نظرية الاشاعرة في الكسب إن هي إلا نظرية تلفيقية وهروبية ، وفي الوقت نفسه ذرائعية ، والأمر نفسه بالنسبة للجبرية الإسلامية التي سادت في القرون الإسلامية الأولى.

ولا حاجة لتذكير القارئ بأن هذه الجبرية، وقعت في هوة جبرية سياسية واجتماعية مؤيدة وداعمة لحكم الأمويين ومرجئة النظر بأمر استبدادهم لحكم الإله لتشيح وجهها عن أفعالهم وتعطيها مبررها الدنيوي، ولا شك أن هذا الموقف إنما يقدم للسلطة الحاكمة غطاء إيديولوجيا للجبرية السياسية الاجتماعية [١] .

وكذا رفع الفكر والنظام الأموي أصواتهم قائلين : إنما تأتي أعمالنا بقدر الله ، وقد كان رد القدرية برئاسة الحسن البصري على ذلك بقولهم : كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي [٢] .

والأمر نفسه بالنسبة لتلفيقية الأشاعرة الذين يدللون بأن الله يجري فعلاً في إرادة كل إنسان .

---

[١] د. نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني ص ٣٥

[٢] د. نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ، ط٣ ، ٩٩٣ ، ص ٢٧

والسؤال المطروح هو: هل إن الإنسان مسؤول عن عمله أم لا وعلى ضوء القانون الأخلاقي والديني.

ويبدو أن الأشاعرة وقعوا في مغالطة هي تعذر قيام علة ثانية إلى جانب العلة الأولى.

ونحن نطرح على الأشاعرة ومن في حكمهم السؤال التالي: إذا قام مسلم بإبرام عقد، فهل ينسب هذا العقد إلى الله أم إلى الشخص الذي أبرمه ؟؟؟

أجل إن وجود الدستور أو القانون لا يحول دون وجود علة ثانية مستقلة وقائمة في إطار العلة الكبرى والأولى ألا وهي العقد.

ولنا أن نتساءل ، أليس هنالك ارتباط بين المسؤولية والسلطة (حيثما تكمن المسؤولية تكمن السلطة) ، ومن ثم فكيف نقيم مسؤولية الشخص دون أن نعطيه السلطة المرتبطة بذلك.

وتأسيساً على كل ما تقدم يجب أن نؤكد بأن كل إنسان فاعل ومختار ومسؤول ومثاب على عمله سواء أكان فعله هذا اجتماعياً أم طبيعياً، وبالمقابل فإن إحلال الله في الواقع العيني المباشر ، هذا الإحلال يلغي القوانين الطبيعية والاجتماعية ويصادر أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني ومن سلطة العلماء .[1]

ومع ذلك فهذه القضية تحتاج إلى وقفة أكبر ، والله المتعال لم يصنع هذا العالم ، ويتركه يتحرك ذاتياً كما الساعة يصنعها الصانع ليدعها تدور من تلقاء ذاتها.

ومما لا شك فيه أن هذه المسألة من أمهات القضايا والإشكالات التي يجب معالجتها، ومن ثم فالقول بخيار الإنسان وعدالة الله إن هو ألا مسألة مقررة أصلاً ، وإن كان هذا الأصل العام لا يمكن أن يكون مطلقاً تدليلاً برأينا الذي كثيراً ما نتمسك به بالنسبة للحقائق الإنسانية ومجالاتها.

وبيان ذلك أنه لا يوجد مطلق على صعيد الحقائق الإنسانية خلافاً للحقائق الطبيعية.

ذلك أن كافة العلوم الإنسانية تخضع لمبدأ نسبية الحقيقة، ثم ضرورة مواجهتها بالحقائق الأخرى، وبالتالي فإن إعمال مبدأ عدالة الله على إطلاقه يؤدي إلى تعطيل الإرادة الإلهية ، كما فعلته المعتزلة ، ومن جهة أخرى فإن الغلو في جبرية المرجئة أو كسبية الأشاعرة يقودنا – والعياذ بالله – إلى تجريد الله من صفة العدل.

وهكذا تتحدد عناصر هذه المعادلة ويتم تحقيق التوازن بين هذه العناصر على الشكل الآتي:

---

[1] د. نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ، ط٣ ، ٩٩٣ ، ص ٢٧

عدالة الله – خيار الفرد – الحياد الايجابي للذات الإلهية ... كيف ذلك ؟؟

إن القاضي الإداري كما هو معلوم في فقه القانون العام هو قاضي محايد بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى ، ولا يسمح له موقعه أن ينحاز إلى طرف دون الآخر، ولكن هذا القاضي لا يتخذ موقفاً سكونياً جامداً من مسألة إرساء العدل ، بل يبحث من تلقاء ذاته، ويتقرى الأسباب للوصول إلى الحقيقة.

والأمر نفسه بالنسبة للمعلم، فهو يستقبل طلابه في بداية السنة بعاطفة واحدة ، ولكنه سرعان ما تتجه عاطفته تجاه هذا الطالب أو ذاك تبعاً لمدى التزام الطالب وطاعته واندفاعه في تحقيق واجبه.

وهكذا الله تعالى – والتشبيه فقط للتوضيح – إذ من غير المعقول ألا يقف إلى جانب المظلوم يكفكف عنه دموعه، وينكأ جراحه ، وبالتالي يساعد التقي على تقواه ، والقول بغير ذلك يعني أننا نترك الظالم يعربد ، ويعبث في الأرض فساداً باسم عدالة الله أو حب الله.

وحقيقة الأمر أن أي دراس للنص القرآني، إنما يجب أن يتعامل مع كامل الكتلة النصية، وهذا هو مبدأ التناص texatualite بل يمكن القول إن مبدأ التناص هذا قد عبر عنه الرسول ﷺ عندما قال : لا تضربوا القرآن بعضه ببعض ، والقول العكس يوجب أخذ القرآن في كليته وشموله.

ومما لا شك أن هنالك آيات تقرر ، وتؤكد الفعل الإلهي في الطبيعة والاجتماع ، والعكس هنالك آيات أخرى تؤكد خيار الإنسان كقوله تعالى على سبيل المثال : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)(الكهف: من الآية٢٩) .

فهل إن هذه النصوص يضرب بعضها بعضاً أم أن هنالك روحاً واحدة تسري في الكتلة النصية القرآنية.

لا شك أن الاحتمال الثاني هو الصحيح، وهناك لا بد من تحقيق التوازن بين النصين المتضاربين ظاهراً ، وهذا التحقيق يتم إما بالتأويل، وإما بوجود نصوص إسناد تضطلع لهذه المسؤولية ، وفي نظرنا إن الآية التالية هي التي قامت بهذه المهمة، يقول تعالى:

(فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى) (الليل) هكذا يزول الغموض ، ويتجلى الله إسلامياً من على ملكوته عادلاً مانحاً عباده ملكة الخيار والحرية والمسؤولية ، وفي الوقت نفسه فاعلاً في التاريخ والحياة والمجتمع فعلاً أخلاقياً لا يتعارض مع نواميس المجتمع والطبيعة.

والسؤال المطروح هو: ماذا لو تركنا الظالم على ظلمه لأي سبب من الأسباب حتى ولو كانت هذه المقولة تقوم على الحب الإلهي.

هل الحب الإلهي يقبل أن نكون خرافاً ضالة أمام عربدة الظلمة والفسقة .

إن جدلية الله – الإنسان جدلية تقوم على فكرة الحب والرحمة والتوبة ، ولا شك مفتوحة أمام كل إنسان حتى الظالم وقبل أن يغرغر ، وهي نظرة – ولا شك – في منتهى التفاؤل ، وفتح الباب على مصراعيه للارتقاء وعمق الخير واطراح الشر.

وباب الرحمة ما أوسعه في الإسلام ، أما الحب ، فله مكانته الكبرى أيضاً لسبب بسيط، هو أنه صفة من صفات الله ، قال تعالى: يحبهم ويحبونه.

وهكذا فجدلية الله في الإنسان تقوم على الحب ، والتوبة والرحمة ، ولكن إله المسلمين لا يقف في ملكوته متفرجاً على ظلم الظالمين، وإنما يزمجر في وجوههم. أليس ذلك من أولويات الأنسنة ، وهل تقبل هذه الأنسنة ترك الحبل على غاربه للظالم الفاسق.

وفي الحقيقة لو ألقينا نظرة على أسماء الله الحسنى وخاصة ما تعلق منها بالإنسان لرأينا الصفات التي تتعلق بالعفو والتوبة والرحمة، وغير ذلك من الصفات تفوق الصفات الأخرى كما يتضح مما يلي : [1]

-الرحمن – الرحيم – السلام –المؤمن – الغفار – الوهاب – الرزاق – الفتاح – السميع – البصير – العدل – اللطيف – الحليم – الغفور – الشكور – الحفيظ – المغيث – الكريم – المجيب – الودود – الولي – الحميد – البر التواب – العفو – الرؤوف – المغني – النافع – المهيمن – الجبار – المتكبر – القهار – الخافض – المذل – الرقيب – القوي – الولي – القادر – المنتقم – الضار.

ولعلنا نجد بعض الصفات التي تؤيد ما أسميناه الحياد الايجابي وهذه الصفات هي: القابض – الباسط – الخافض – الرافع – المعز – الحكم.

وفي الواقع لو أمعنا النظر في اتساع رقعة هذه الأسماء الحسنى، لاتضح لنا جلياً أنها تسربل حياة الإنسان وتسبغ عليها رواقاً يتسع لكافة مجالات حياته، أي تشكل إحاطة كاملة لكافة مبادرات الفرد ولكنها إحاطة إنسانية .

ومن جهة أخرى لو أمعنا النظر أيضاً بالصفات الذاتية لله التي يمكن القول بأن لا علاقة لها بجدل الله الإنسان أمكننا القول إن هذه الصفات محدودة بالنسبة للصفات الأولى التي في جدل مع الإنسان ، ومن هذه الصفات الذاتية: الملك – القدوس – العزيز – الخالق – البارئ – المصور – العليم – العلي –

---

[1] لم نتعرض للصفات المتعلقة بذات الله .

الكبير – المحصي – الحي – القيوم – الظاهر – الباطن – مالك الملك – ذو الجلال والإكرام – الوارث – البديع – الباقي.

بل إن هذه الصفات الأخيرة يمكن أن تؤول في جانب منها بأنها تدخل في جدل مع الإنسان .

من كل ما تقدم ننتهي إلى حقيقة هامة هي أن الإنسان يدخل صميمياً في المشروع الإلهي الكوني ، فذلك تعلية وتزكية وإعزازاً للدور الكوني الذي يلعبه في الإسلام، وهو أمر إن بدا على صعيد الفلسفة واضحاً وحاسماً ، وبالتالي فالمفروض بالعلوم الإسلامية الأخرى أن تقف من الأم (الفلسفة) موقف الرضاع لا الفطام، وإن كنا للأسف لا نزال نقف من هذه الفلسفة موقف المتواجد على شاطئ البحر دون أن يغوص في الأعماق.

من جماع ما تقدم يتضح - وبصورة لا تقبل الجدل - أن الدين دينامية هامة في المشروع الإنساني ، ومن ثم فإن إهدار هذا العنصر لا يعني إلا التخلص من رافعة وناهضة هامة من روافع التقدم والخلاص الإنساني.

إن العلمانية – كما نعلم – لا تنظر إلى الدين إلا من منظار المنفعة ، وكما قال آتوت رانيال : لم توجد الدولة من أجل الدين بل وجد الدين من أجل الدولة [١] .

فالدين – كما قال ماركس – يكف عن أن يكون جزءاً من جهاز الدولة، بل وقد نفى من المجتمع كمجتمع [٢] .

ولكن ألا يخسر الحل العلماني الشرط إذا دخل في رهان مع الإسلام لجهة الأنسنة باعتبار أن هذا الحل لا يأبه لجدل الإنسان مع الله ؟؟؟

أليس الإسلام أقوى منطلقاً وأرسخ دعائم وأقرب إلى مقتضى الفطرة ؟؟؟

لقد حدد ريمون بولان ثلاث مواقف لجهة علاقة الأخلاق بالسياسة [٣] .

-أخلاق بلا سياسة (الزهد)

-سياسة بلا أخلاق (الفساد)

---

[١] مجلة النهج العدد السابق ص ٤٩

[٢] مجلة النهج ، العدد السابق ص ٤٩

[٣] كتابه الأخلاق والسياسية ، المرجع السابق ص ٨٥ ومابعدها

-سياسة أخلاقية (الصحة والسلامة)

لقد طردت العلمانية الدين من حقل السياسة ، وبالمقابل فقد تركته تائهاً في الحقل المدني ، والأمر على خلافه بالنسبة للإسلام الذي يعتبر الدين روح الحياة ولبها وضميرها ومناط أمرها ، وهذا الأمر ليس مقصوراً على الحياة المدنية ، بل يتعداه إلى الحياة السياسية ، الأمر الذي حدا الشاطبي للقول بأن كل نشاط إنساني بوجه عام والسياسي بوجه خاص ، يؤول بهذا المعنى إلى أن يكون عبادة [١] .

ذلك أن عناصر العقيدة في الإسلام بما هي منطلق للحقيقة الدينية فيه ، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة ، قد غدت حقائق نفسية توجه التدبير السياسي داخلاً وخارجاً ، وتكفل بالتالي سداد هذا التوجه شطر غاياته الإنسانية، كما تضمن تجنبه مواقع الزلل والظلم والشطط [٢] .

ونحن لا نعدم وجود كوكبة من مفكرينا الذين عانقوا الحقيقة الدينية، وتعاملوا معها ووضعوها في موقعيتها المناسبة، وهذا هو موضوع بحثنا المقبل.

الفصل الثاني

الظاهرة الإسلامية

" دراسة في السياق "

وننوه بأننا لانريد فتح ملف الفكر الإسلامي بالمعنى الواسع : LATO SENSU وإنما بالمعنى الضيق : STRICTO SENSU المرتبط بسياق الموضوع وحافاته : CIRCONSTANCES وموضوعاته ، وهكذا نفرع على هذا الفصل الأبحاث الآتية

البحث الأول

فاعلية العقل في الإسلام

يقول شارل لالو : إن المطلق في نظر حياة العقل هو الدين ، والمطلق في نظر حياة العاطفة هو الحب ، والمطلق في الحياة الفاعلة هو الحرية [٣] .

---

[١] د. دريني : خصائص التشريع الإسلامي ص ١٦

[٢] د. دريني : خصائص التشريع الإسلامي ص ١٦

[٣] د. عادل العوا : كتابه الفن و الأخلاق ، دمشق ٩٦٥ ص ١١٣

ويمكن القول إنه إذا ما أضفنا إلى هذه الجوارح أو القوى الثلاث جارحة الضمير أمكن القول إن القوى المذكورة تشكل ماهية الإنسان وجوهره.

ما هي هذه القوة التي هي العقل والتي في نشاطها وفاعليتها تعانق المطلق ؟؟

والسؤال الثاني هو: ما هو تثمين وتقويم الإسلام لهذه الجارحة ؟؟؟

ويمكن القول – بتبسيط- إن العقل الركيزة الأهم في الحياة الإنسانية ، وإن ما تحقق وسيتحقق في عالمنا من تقدم وازدهار ، إنما هو مدين لفعالية وتقدم أي شعب من الشعوب رهين بتأسيس العقل وإعلاء سلطانه والإقرار بإقامته ، قال الشاعر الفيلسوف أبو العلاء:

كذب الظن لا إمام سوى العقل　　　مقيماً في صبحه ومسائه .

ومما لا ريب فيه أن حق العقل من أهم ما يميز العلمانية ، بل لقد اختلط مفهوم هذه النزعة الإنسانية بكلمة العلم ، وبالتالي امتزجت – وامتزج بها الأمر الذي نسبت إليه.

وكحقيقة تاريخية ، فقد كان تزييف الكنيسة للعلم وحرفها له عن أصالته ونقائه هو المبرر الكبير لنداء العلمانية لتخليص العلم من شوائبه وكدره وهرطقته والرجوع به إلى جوهره وصفائه.

ومن جهة أخرى فقد تحقق على يد العلمانية - وبآلة العلم - أعظم حضارة في التاريخ البشري ، ومن ثم إذا كان هنالك مجال لملاحاة هذه الحضارة في بعض عناصرها فإن مضمونها العلمي أمر خارج عن نطاق الشك والجدل.

ولكن السؤال المطروح هو : ما قيمة العقل في الإسلام ، وما هو الدور الذي أعطى لهذه القوة ؟؟؟

مما لا شك فيه أن الانطولوجيا هي المصدر التأسيسي الأول في أية منظومة ثقافية ، فهي الطبقة الأولى التي تؤسس لكافة البنى الفكرية بحيث إن كافة الفروع الفكرية ترنو إلى هذا المصدر الأول الذي هو الانطولوجيا ، والذي يفسر ويؤول الأنساق الفكرية الأخرى.

ولقد اتضح لنا مسبقاً أن البناء الفكري في الإسلام مؤلف من عدة طبقات كل طبقة تؤسس لما بعدها ، وهي مؤسسة عن ما قبلها ، وإن هذه الطبقات تبتدئ بالتصور العام للوجود ، يلي ذلك طبقة المبادئ العامة للقانون والمبادئ العامة الخلقية ، يلي ذلك القواعد التفصيلية.

ولقد ذكرنا أن في الطبقة الفلسفية الأولى نجد فلسفة الخلق ، ثم فلسفة تفضيل الإنسان على الملائكة بالعقل.

وكما يقول الدكتور محمد عمارة إن مقام العقل في الإسلام مقام لا تخطئه البصيرة ، بل ولا البصر، فمعجزة القرآن تتوجه إلى العقل ، وهو الحاكم بين ظواهر النصوص وبين البراهين العقلية إذا لاح التعارض بينهما ، ولقد أدى ذلك إلى تأسيس الحضارة العربية الإسلامية، وهي عقلانية في لبها وجوهرها على الدين الإسلامي، وليس على استبعاده كما هو حال الحضارة الأوروبية الحديثة، الأمر الذي جعل الفكر

الديني للإسلام والبناء الحضاري الذي أنجزه المسلمون دليلاً على انتفاء التعارض والتناقض بين العلم وبين الدين في محيط الإسلام [1] .

والقرآن الكريم يجعله مناط التكليف والتكريم، ويذكره في تسع وأربعين موطناً بلفظه الصريح ، وفي ستة عشر موطناً آخر يتحدث القرآن عن العقل مستخدماً كلمة اللب للدلالة عليه، والقدماء من علمائنا يقولون إن العقل سمي لباً لأنه جوهر الإنسان وحقيقته.

وكذلك استخدم القرآن الكريم مصطلح النهى بضم النون مشددة للدلالة على العقل في موضعين لأنه هو أداة النهي عن القبح من الأمور والوجوب الانتهاء والوصول إلى ما يأمر به [2].
وفي أربعة مواضع تحدث عن التنوير بمعنى التأمل العقلي والنظر العقلاني ، كما استخدم مصطلح الاعتبار في سبع آيات بمعنى الاستدلال بالشيء على الشيء والنظر والقياس [3].
والقرآن الكريم يستخدم كلمة الحكمة (بمعنى الفلسفة) في تسعة عشر موضعاً من ذلك قوله تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) (النحل:١٢٥) وقوله تعالى : (وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (البقرة: من الآية١٥١) وقوله تعالى : (وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ) (البقرة: من الآية٢٣١)[4].
وقوله لنساء النبي : (وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفاً خَبِيراً) (الأحزاب:٣٤) على هذا الأساس يقول الجاحظ : إن العقل هو وكيل الله لدى الإنسان ، وكذلك القرآن فهما وكيلان جعلهما الله سبيلين لهداية خليقته الإنسان، ولا يعقل التخالف أو التناقض أو التضاد بين وكيلين لموكل واحد [5].

فعلى حين كانت المسيحية لا ترى للعقل مكاناً في صلب الدين وجوهره ، وهو الإيمان ووفق عبارة القديس (انسلم) ، فإنك يجب أن تعتقد أولاً بما يعرض على قلبك دون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدت، فليس الإيمان في حاجة إلى نظر عقل [6].

على حين كان هذا موقف المسيحية ، فقد وجدنا الإسلام يتخذ العقل سبيلاً وأداة للإيمان بوجود خالق هذا الوجود .... ذلك أن التصديق بالكتاب المنزل يستلزم قبل ذلك التصديق بالرسول والرسالة ، ولا بد

---

[1] كتابه التراث في ضوء العقل ، بيروت ، دار الوحدة ٩٨٠ ص ١٨٢
[2] د .عمارة : التراث في ضوء العقل ص ١٤٠
[3] د .عمارة : التراث في ضوء العقل ص ١٤٩
[4] د .عمارة : التراث في ضوء العقل ص ١٠٠
[5] د .عمارة : التراث في ضوء العقل ص ١٤٩
[6] د .عمارة : التراث في ضوء العقل ص ٢٤٨

من الإيمان بالخالق قبل التصديق بحجية النصوص والمأثورات ، ولا سبيل – غير النصوص — إلا العقل، فهو أداة الإيمان في الإسلام ، وهذه الحقيقة، بل البديهية الإسلامية ، هي التي شاعت حتى صارت كلمة شعبية لدى جماهير المسلمين، وذلك عندما قالوا : ربنا عرفوه بالعقل [١].

ولقد كان وراء هذا الموقف الإسلامي المتميز من العقل مجيء الشريعة الإسلامية ختاماً لشرائع السماء ، فهي قد جاءت إيذاناً ببلوغ الإنسانية رشدها ، ومن ثم أصبح بالإمكان أن تعتمد على العقل اعتمادها على النقل ، فكلا العقل والكتاب دليل لخالق واحد أراد بهما هداية الإيمان ، ومن ثم لا يمكن قيام التناقض بينهما.

وكذلك تميزت معجزة الإسلام كيفياً عن معجزات الرسل الذين سبقوا محمد بن عبد الله ﷺ فبعد أن كانت المعجزات في جملتها مادية ، تعجز الناس بالدهشة ، جاء القرآن بمعجزة عقلية لا سبيل لوعيها ، والكشف عن أسرارها إلا بالعقل ، ومن ثم كان الاعجاز به دائماً ما دام إنسان يعقل في هذا الوجود [٢].
والإسلام لا يضع العلم مقابلاً ونقيضاً للدين، ومن ثم فإن عداء الدين للعلم والصراع بينهما هو خاصية كاثولوكية أوروبية.

فالإسلام لا يمد نطاق علوم الوحي إلى كل الميادين ، ومن ثم فهو لا يعرض الدين والغيب على كل مجالات الحياة الدنيوية التي ترك الفصل بها والتفسير لها لعلم العقل والتجربة الإنسانية، ومن ثم فلقد تآخى فيه العلم والدين والعقل والنقل والحكمة والشريعة والدنيا والآخرة عن طريق تحديد هذه الميادين، وإقامة التوازن بينها ، بينما هي في الحضارة الكاثوليكية الأوروبية متناقضة لا سبيل للجمع بينها [٣].

هكذا ميز الإسلام وميز المسلمون دائماً بين ما هو دين ووحي ، وبين ما هو دنيا ورأي وسياسية ... والذين يطالعون سيرة الرسول ﷺ تقرع أسماعهم كثيراً تلك العبارة الاستفهامية التي كثيراً ما خاطب بها الصحابة رسول الله في كثير من المواطن عندما كان يدلي بدلوه في مواطن البحث وقبل صنع القرار ... كانوا يسألون عن طبيعة القول الذي قاله ... أي عن طبيعة هذه السنة ... هل هي من الدين، فتجب لها الطاعة الواجبة لكل ما هو دين، أم هي من السياسة والدنيا، فيعملون فيها الرأي ، ويجتهدون دونما حرج بصيغة ما للدين من قداسة وتقديس ، كانوا يسألون الرسول ﷺ عن قوله في كثير من المواطن ، ذلك القول السؤال الشهير : يا رسول الله أهو الوحي أم الرأي ؟ وهم بهذا السؤال يميزون بين نمطين من أنماط الفكر ، فإذا جاء جواب الرسول بأن ما قال هو الوحي كان موقفهم الطاعة والتنفيذ وإسلام الوجه لله لأنه دين ، أما إذا قال لهم إن ما قال ليس وحياً ، بل هو الرأي ، فإنهم عندئذ يدلون بما لديهم من آراء

---

[١] د .عمارة : التراث في ضوء العقل ص ٢٤٨
[٢] د .عمارة : التراث في ضوء العقل ص ٢٤٨
[٣] د .عمارة : التراث في ضوء العقل ص ١٨٣

واجتهادات ، دون أن يكون لرأي الرسول تلك القدسية الدينية التي تسبب الحرج لأصحاب الرأي والاجتهاد [١].

ولقد ضرب الدكتور عمارة عدة أمثلة على ذلك : النزول في ماء بدر وموقف الحباب بن المنذر بن عمرو بن الجموح – الموقف من أسرى بدر – غزوة الخندق والمعاهدة الحربية ومقاومة سعد بن عبادة وسعد بن معاذ لذلك – تأبير النخل – أكل لحم الضب – قضاء الرسول ﷺ وقوله لأحد قادته أنزلهم (أي الأعداء) على حكمك وليس على حكم الله [٢].

المبحث الثاني

الفاعلية الوجدانية في الإسلام

أشار كانت إلى أنه لا يمكن التحدث عن الفلسفة إلا حيث يوجد الجواب عن كل من السؤالين التاليين:

-ماذا نستطيع أن نعرف ؟؟ .... اختيار ميتافيزياء .

-ماذا يجب أن نفعل ؟؟ .... اختيار سلوك أخلاقي

ولقد تكلمنا في حدود السؤال الأول عن العقل ، معناه ، رسالته، دوره، باعتباره هو الأداة والآلية التي يعتمدها المطلق المقدس ليعطي ويأخذ ويثبت ويعاقب.

والعقل في الإسلام يتعامل مع المطلق ويعانقه ويعتبره سقفاً لفاعليته ومغامرته وانطلاقه ، والإنسان مدعو لأن يقلب صفحات الكون والطبيعة والنفس الإنسانية كي يتعرف من خلال ذلك على المطلق، قال تعالى: (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمّىً وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ) (الروم:٨)

ومع ذلك فالتعامل مع المطلق ومعانقته ليس أمراً شواشاً، وإنما يخضع إلى ضوابط، وهذا ما أكده الدكتور عادل العوا بقوله: المسعى القيمي المؤمن بالمطلق يرقى بالفكر الديني فوق العقل ، وفوق التجربة، ويجهد

---

[١] د. محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ٩٨٠ ط٢٢ ص ١١٣

[٢] د. محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص ١٢٠ وما بعدها

بالحب لتجاوز الأثرة والرتابة ، ويحسب أنه بالحرية يبعد تخوم الحتمية ، تخوم الضرورة الطبيعية، أو على الأقل تخوم القانون الآلي.

ولكن سلطة المطلق القاهرة في الظاهر ، إنما تنم عن ضعفه (الأصيل) ، أليس المطلق عملاقاً بقدمين ضعيفين، وهو في ذاته ، أهل للمناقشة السرمدية ما دام من المتعذر أن نبرهن عليه ونضبطه، وهو بالتعريف يجاوز الحوادث وضوابط الزمان والمكان، وفي وسع الفكر الانتقادي البصير أن يرى الإلزام المطلق محالاً في نظر الباحث المنطقي، ويراه تعذر حقيقة جلى لدى العالم النفسي ، ويراه راسباً في رأي العالم الاجتماعي، ويبقى الشعور بأن القيمة المطلقة هي صدى مثل أعلى يحاول إنجاب الاقتناع بالعقل ، والأمنية في نشاط الحساسية ، أو أنه حافز عمل يتجلى في إهاب إرادة [1].

هذا ويمكننا أن نسجل على هذا النص الهام الملاحظات الآتية:

١-عدم سلامة اعتبار المطلق مادة وموضوعاً للعقل، ومن ثم فإن أية معانقة عقلية له تبدو بالحتم محالاً واستحالة حسب مضمون هذا النص.

وهذا ما حددته الآية القرآنية بقولها :

(وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ)(الرعد: من الآية١٣)

وهذا ما أكده الحديث النبوي بقوله : تفكروا في مخلوقات الله، ولا تتفكروا في ذاته.

٢-إن عدم ملاءمة كون المطلق مادة للفكر لا يمنع أن يكون مادة للقيمة والإرادة وهذا ما عبرت عنه الآية القرآنية بقولها : (يَا أَيُّهَا الإنسان إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ) (الانشقاق:٦) وهنا نصل إلى الشاطئ الفلسفي الآخر شاطئ الأخلاق، حيث السؤال الآخر ماذا يجب أن نفعل ؟؟؟

وما هي آليات الارتقاء إلى هذا المطلق المثل الأعلى الإسلامي؟.

قبل الإجابة عن هذا السؤال الكبير لا بد من أن نعرض لبعض النظريات النفسية لنشوء الدين.

فهنالك فريق من علماء النفس يرى أن الدين ما هو إلا اضطراب عقلي mental disorder أو هو مظهر من مظاهر سوء التكيف mal adjustement ، وهو اعتقاد زائف defusion، بل أن

[1] كتابه العمدة في فلسفة القيم ، ص٣٧٥-٣٧٦

هنالك من ذهب إلى أحد اعتبار الدين علامة من علامات الجنون insanity، بل إن كاميرون يعتقد أن الوعي بالعالم أي إدراكه فلسفياً ، هذا الأمر علاقة من علاقات الذهان العقلي psychosis [١] .

وفي الأدب السيكولوجي تفسيرات أخرى للدين، ففي كتابه الإنسان والأخلاق والمجتمع يقول فلوجل : إن الدين لا ينتج عن الإحباط الخارجي ، ولكنه ينتج عن الصراع الداخلي internal conflict ، بين الذات العليا super-ego وبين الذات الدنيا وطبقاً لهذه النظرية فإن الذات العليا يسقطها الإنسان على الله، ويصبح الله بذلك بديلاً عن الضمير ، أي القوة الضابطة في الإنسان، قوة الخير والحق والحساب [٢] .

إن الضمير أو بعبارة أخرى الذات العليا سوف يصطدم ويصطرع مع القوى الغريزية وعلى وجه الخصوص قوى الجنس والعدوان .

وطبقاً لنظرية فلوجل فهذا الصراع تخف حدته بإسقاط الذات العليا وظهورها في شكل الله ، وبإسقاط الرغبات الغريزية instinctive على الشيطان ، ونتيجة لهذه العملية فالفرد يشعر بأن الصراع قد خفت وطأته لأنه لم يعد صراعاً داخلياً، بل أصبح الآن قادراً على أن يتعامل مع الموقف بواسطة السلوك الخارجي، أي أنه في هذه الحال لم يعد عدواً لنفسه [٣] .

وهنالك فرض آخر ينسب للدين وظيفة معرفية تريح الفرد ، فعلماء الانتربولوجيا الاجتماعية يفترضون أن الأساطير البدائية تخدم هدفاً معرفياً حيث تشرح بعض مظاهر الطبيعة، وتقدم حلولاً مقبولاً لمشكلات الإنسان مثل الموت والحياة [٤] .

ويقرر علماء النفس والاجتماع أن للدين وظائف أخرى [٥] ، ولا مجال للتعرض لها هنا، وإن كان وكدنا التركيز على الناحية الخلقية ، حيث نشير إلى أن عملية الإسقاط التي أشار إليها فلوجل لا تؤتي أكلها وثمارها اليانعة إلا من خلال معاناة الإنسان ، على أن تتوج هذه المعاناة بالتفويض إلى لطف الله وعنايته وإرادته، وهذا هو معنى الاستخارة في الإسلام التي لا تتحقق مشروطيتها في حال وجود الأسباب ، وهذا أيضاً هو معنى قوله ﷺ : اعقل وتوكل .... والتوكل ليس هو الفعل المحمول على الفراغ أو المؤسس على عنصر خارجي ، بل هو العنصر الذاتي المؤسس والمرفوع على الإرادة الإلهية.

---

[١] د . محمد جلال شرف ود .عبد الرحمن محمد عيسوي : سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام ، منشأة المعارف بالإسكندرية ٩٧٢ ، ص١٧٤

[٢] المرجع السابق ص ١٨٢

[٣] المرجع السابق ص ١٨٣

[٤] المرجع السابق ص ١٨٣

[٥] المرجع السابق ص ١٨٣

وهذا هو منهج المعتزلة التنويري المؤسس على العقل والضمير الإنساني ، وعلى قدرة هاتين الجارحتين على إدراك حقائق الحياة وكنه الأمور المركوزة في الشيء ، وهو نور مد به الله الإنسان كقدرة ذاتية يواجه بها متطلبات الحياة، على أن يردف ذلك بنور آخر خارجي هو النور الإلهي ، مصداقاً لقوله تعالى : (نُورٌ عَلَى نُورٍ) (النور: من الآية٣٥)

ولا أدل على ذلك أن الرسول ﷺ سئل عن التقوى ، فلم يلجأ للتعريف بها إلى كتلة النصوص القرآنية التي تعرف هذه المقولة الأخلاقية ، ولكنه أشار إلى القلب ثلاث مرات.

أجل القلب – كما تحدث روسو – هو تلك الغريزة الإلهية والصوت السماوي الخالد [١] فهو الميزان الحقيقي التي تزن به الأشياء .

وهذا هو منهج الأخلاقيات الفاعلية التي تحدد علاقة الوعي النفساني والضمير الأخلاقي ، إذ الوعي النفساني يحيط بالضمير الأخلاقي ، ويؤدي انعدامه إلى اختفاء كل تأمل أخلاقي، وهذا ما يقود إلى ارتباط الأخلاقية بالحرية البشرية (الفكرة الحقوقية عن المسؤولية) ، وهي الحرية التي يتصورها الكثيرون من الفلاسفة على أنها إحدى المعطيات المباشرة للضمير النفسي [٢].

بيد أن الإسلام لا يقتصر على التجربة الأخلاقية الداخلية، وإنما يرفدها بالتجربة الخارجية [٣]وهو ما اطلعنا عليه التوجيه الإلهي أو العناية الإلهية ، كما يطلق عليها أيضاً أخلاق العلوية (المثالية نسبة إلى عالم المثل)

وقد عرفت هذه الأخلاق بأنها التي لا تنتج عن اللعبة الطبيعية لطبقة ما من الكائنات، أو من الأفعال ، بل يفترض تدخل مبدأ خارجي وفوقي بالنسبة لهذه الطبيعة [٤].

وتسمى هذه الأخلاق أحياناًَ بالأخلاقيات الميتافيزيائية ، وهي تختلف عن الأخلاق الطبيعية، أي المحايثة أو الباطنية في الأشياء [٥].

ويميل البعض للاعتقاد بأن الأخلاقيات الدينية تتمتع في هذا المقام بوضع أفضل من غيرها لمواجهة هذه المشكلة لأنها تستطيع الاستناد إلى وصية إلهية [١].

---

[١] فرانسوا غريغوار : المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ترجمة قتيبة المعروفي ، بيروت ، مكتبة الفكر الجامعي ، ط١ ، ٩٧٠ ، ص٣١

[٢] غريغوار : المرجع السابق ص ٣٢

[٣] يتكلم عن هاتين التجربتين فرانسواز غريغوار المرجع السابق ص ١٦

[٤] فرانسواز غريغوار : المرجع السابق ص ٢٠

[٥] فرانسواز غريغوار المرجع السابق ص ١٩

وفي هذا الإطار من الأخلاق يجري التمييز بين الطاعة العقلانية للإله ، والمشوبة بنسبة ما من المركانتلية، وبين النزعة غير العقلانية كما في الحب المنزه .

ووجود هاتين النزعتين في الإسلام أمر واضح ، فهنالك النزعة البدلية ، أي قواعد الأخلاق التي يجازى بها الفرد، وهنالك الأخلاقيات المجردة عن أي هوى كما اتضح لنا مسبقاً من النص الذي قدمناه لمسكويه.

وننوه بأن قيام الأخلاق الإسلامية في قسم كبير منها على أخلاق المثل، هذا الأمر لا يعني تلاشي الفرد أمام المطلق ، وقد عرضنا مسبقاً إلى فكرة الميثاق الأعظم هذا النعيم الإلهي الأبدي مقابل عبادة الله ، كما أشرنا إلى السمة التعاقدية للإيمان والمواثيق التي تمثل دورات النبوة.

وعلى هذا فلا يمكن أن نتهم الإسلام بذهنية التحريم لأن عملية الرنو إلى مثل عليا أمر نجده في الأخلاقيات الإنسانية الكبرى.

هذه الأخلاقية العلوية أو المثالية تفرض نفسها حتى على العلمانية ، ولهذا وجدنا هذه العلمانية تنزع لأن تصيغ مثلاً عامة تقترب من المثال الإلهي .

هكذا تكلم المفكرون الألمان عن هذه العلوية ، أما الإصلاحيون الفرنسيون ، فقد اتجهوا إلى الإنسانية معتبرين إياها كواقع أعلى يتجاوز الفرد ، ويتحكم فيه بصورة لا نهائية [٢].

وعلى هذا الأساس أيضاً تكلم سان سيمون عن أسس المسيحية الجديدة التي حولها تلامذته فيما بعد إلى كنيسة حقيقية قائمة على الشمولية الإلهية ، وزودها بالطقوس والتسلسل الكهنوتي [٣].

وقد أرادت هذه المسيحية المحدثة الاحتفاظ بالقاعدة الذهنية : أحبوا بعضكم بعضاً ... فعمدت إلى دمجها في تنظيم اجتماعي مبني على المقدرة وحدها، وتسودها روح واحدة: الإخلاص للعمل المشترك القائم على الاستثمار التقني لخبرات الكرة الأرضية ، بصورة أوسع فأوسع في سبيل خير الجميع، وهذا النوع من الأخلاق – أخلاقية قائمة على الإنتاج الصناعي [٤]– تتميز بالجدارة كل الجدارة .

ويطالعنا أوغست كونت بما أسماه دين الإنسانية (متوفى عام ١٨٥٧) ، هذا الدين الذي يهدف إلى الحفاظ على بيان الكاثوليكية ، وعلى مثلها الأعلى الغيري .

---

[١] فرانسواز غريغوار المرجع السابق ص ٢٣

[٢] المرجع السابق ص ٨٦

[٣] المرجع السابق ص ٨٦

[٤] المرجع السابق ص ٨٧

ولكنه استعاض عن فكرة الإله التي يعتبرها قديمة بفكرة الكائن الأعظم ،وهو الإنسانية.

ويلخص أوغست كونت دعائم هذا الدين الجديد ... الحب هو المبدأ، والنظام هو الأساس، ثم التقدم هو الهدف [1].

ويدلل فورييه بإنجيل اجتماعي حقيقي ارشد من الأناجيل السابقة، ولأنه مبني على الاعتقاد بالإله – العناية .

ويتلخص منهجه فيما يلي : استبدال قيود القسر الحديدية بقيود الهوى المصنوعة من الفرد .. وذلك عن طريق جعل الناس يعيشون على شكل مجموعات صغيرة، تعيش في معسكرات كثيفة قائمة على الفرح، وتعيش المجموعة بحيث تكفي نفسها بنفسها ، حيث تؤدي العمل كما تؤدي لعبة رياضية ، من قبل فرق تتنافس على الفعالية المرحة[2].

وهنالك اتجاهات أخرى من هذا القبيل ، يغلب عليها النزوع نحو المطلق ، وهذا إن دل، فإنما يدل على أهمية المطلق في حياة الإنسان ، ثم اضطرار العلمانية إلى التعامل مع هذه المقولة كما يتضح من الفصل الثامن من كتاب العقد الاجتماعي لروسو حيث نجد نوعين من الديانة، الأولى ديانة الإنسان ، ثم ديانة المواطن.

الديانة الأولى مجردة من الهياكل والمذابح والطقوس ومقصورة على محض عبادة الإله الأسمى في الباطن، وعلى القيام بفروض الآداب النفسية، إنها دين الإنجيل وطهارته وبساطته، حيث عبادة الإله الواحد الحقيقي، أو ما يسمونه القانون الإلهي الطبيعي [3].

أما الديانة الثانية، فهي تجمع بين العبادة الإلهية وحب القوانين، فهي تجعل من الوطن موضع عبادة المواطنين، فتعلمهم أن خدمة الدولة ، هي خدمة الإله هذه الديانة نوع من الحكومة الإلهية لا يكون فيها أبداً من حبير إلا الأمير ، ومن كهنه إلا الحكام ، وهكذا فإن الموت فيها استشهاد ، وبعض القوانين كفر [4].

إذن هنالك مجاهرة بدين مدني صرف يحق لهيبة السيادة أن تحدد مواده العليا ، إنها مبادئ عقائد دينية معينة مرسومة ، بل مشاعر اجتماعية، لا يمكن بدونها أن يكون المواطن صالحاً.

[1] المرجع السابق ص ٨٧

[2] المرجع السابق ص ٨٧

[3] المرجع السابق ص ٨٨و٨٩

[4] جان جاك روسو : العقد الاجتماعي ، ترجمة يونس غانم ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ٩٧٢ ص ١٧٨ .

ويفترض روسو بأن القواعد التي مصدرها السماء تكون أكثر محاطة بهالة من الجلال والمهابة، وبذلك فهي أكثر احتراماً ، وعلى هذا يقرر كلمته الذائعة الصيت: إذا لم يكن الله موجوداً يجب إيجاده.

هكذا تتفنن العلمانية في اتخاذ الآلهة المزيفة والمصطنعة، ولكن السؤال المطروح هو: لماذا هكذا تتجافى العلمانية مع الإله الحقيقي الذي وهبنا الحياة، والذي يحيطنا بالرحمة والحنان.

لم تمت العلمانية الإله في الصدور، بل إنها عجزت عن وضع نظام عام أخلاقي ، وهكذا ورغم ما صاغته من قيم على أرض الواقع ، فإن دينها هو تعزيز الفرد دون حدود.

يقول سبينوزا: إن الماهية البشرية تكمن في نزوع الكائن إلى الاستمرار في الوجود أي نزوعه إلى فرض وتأكيد فرديته إلى الحد الأقصى، على حساب الكون بأجمعه وضد الكون، وتلك نزعة امبريالية لايرتوي لها غليل (بالرغبة في المجد والفتح والجوع اللعين إلى الذهب أمران لا يعرفان أي حد داخلي يشكل حائلاً أو يكبح من جماحها) وهي امبريالية تتعارض كل التعارض مع مفهومي الاختيار والقسر اللذين يبدوان ملازمين للسلوك المبني على مذهب أخلاقي [١].

ولكن السؤال المطروح هو: هل استطاعت العلمانية أن تكبح جماح الاستعلاء والتوسع على أرضها.

وهل يسمع الإسلام لنزعات العلو والاستكبار والعتو والخيلاء في الأرض؟؟
سنعالج هذه النقطة في المستقبل ، حيث سنوضح أن نصرة المستضعفين قيمة عليا من قيم الحياة الإسلامية.

إن العلمانية تفاخر بالتقنية القادرة على الإكثار إلى ما لا نهاية من كمية الخيرات الأرضية ، ولكن أليس تقدم الوسائل المادية غير مضمون بالضرورة بالارتقاء الروحي متناظراً مع ذلك التضخم التقني [٢].

ومن هذه الزاوية يتصدى الفيلسوف العربي مالك بن نبي لعقد مقارنة بين الحضارة العربية والحضارة الأوروبية العلمانية، فهو يدلل بأن أية حضارة تقع بين حدي الميلاد والأفول ، ومن ثم فالمنحنى البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل ...

ففي المرحلة الأولى، وهي مرحلة الصعود تسود الروح ، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة السقوط والانحدار حيث تسودها الغرائز، وبين المرحلتين توجد مرحلة التوازن التي يسودها العقل [٣].

---

[١] المرجع السابق ص ٣٣
[٢] المرجع السابق ص ٣٨
[٣] كتابه شروط النهضة : ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين دار الفكر بيروت ط٣ ٩٦٩ ص ٩٩

ويحدد ابن نبي اتجاه الحضارة على أساس عنصرين ، هما المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي: مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة .
وفي نظره إن المجتمع الأوربي ورث ذوق الجمال من التراث اليوناني ، أما الثقافة الإسلامية ، فقد ورثت الشغف بالحقيقة .

وهكذا فقد كان رواد الثقافة الأولى وحملة لوائها زعماء الفن من فيدياس إلى مخائيل انجلو ، بينما قادة الثقافة الثانية أنبياء مثل ابراهيم ومحمد ، ومن هنا لم يكن مجرد صدفة أو لغو الحديث أن مؤرخي النهضة الأوروبية يؤصلونها في الرجوع إلى الحضارة الرومانية اليونانية (اليونانية – الرومانية)

ولقد أنتجت العبقرية الأوروبية مناهج أدبية كتبت على رايتها أسماء لامعة مثل اشيل وسوفوكل إلى راسين وبلزاك ودستوفوسكي حتى برناد شو ، ولكن هذه العبقرية بعيدة عن وحي التوراة والانجيل والفرقان .[1]

وعليه فإن كل ثقافة تتضمن علاقة مبدأ أخلاقي ذوق جمالي تكون ذات دلالة عن نوع عبقرية مجتمع معين ، وهي لا تستطيع إنتاجه أدبياً ، بل تحدد اتجاهه في التاريخ أيضاً [2].

إننا نستطيع أن نعتبر أن الثقافة الغربية قد حددت علاقة مبدأ أخلاقي – ذوق جمالي بصفة معينة، وذلك بأن قدمت العنصر الثاني على الأول في ترتيب القيم ، فأثر هذا الترتيب في علاقة الإنسان الأوروبي بالإنسانية [3].

وعلى هذا الأساس فكل ثقافة مسيطرة هي في أساسها ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الأخلاقية [4].
ويمكننا أن نتتبع هذه الاعتبارات إلى أبعد مدى لنرى كيف أن ثقافة تمنح الأولوية لذوق الجمال تغذي حضارة تنتهي إلى فضيحة حمراء يقود جنونها رجل مثل نيرون أو امرأة مثل مسالين ، وذلك لأنها تسيطر على دوافع الأنوثة [5].

كما أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الشفافية التي تمنح الأولوية للمبدأ الأخلاقي تكون حضارة مآلها التحجر والجمود، وتنتهي إلى فضيحة صامتة سوداء تتيه في مجاهل تصوف متقهقر يقود جنونه مشايخ الطرق [1].

---

[1] شروط النهضة ص ١٥٧
[2] شروط النهضة ص ١٥٨
[3] شروط النهضة ص ١٥٨
[4] شروط النهضة ص ١٥٨
[5] شروط النهضة ص ١٥٨

كما أننا لو تتبعنا فصول علاقة مبدأ أخلاقي – ذوق جمالي في مركب الحضارة لوجدنا أن له أثراً كبيراً في مجالات أخرى مثل تركيب الأسرة حيث تسود الأم ، ويسيطر الأب وفي اتجاه الأدب بصورة عامة ، حث تسود نزعة الفن للفن أو الأدب الملتزم [٢] .

وهذا الأمر ينعكس أيضاً على الفاعل السياسي ، إذ بينما ينزع المنهج الأول إلى تأسيس ديمقراطية تجعل حرية الفرد هدفاً لها، وذلك بدافع جمالي، إذ بالأخرى تنهج إلى ديمقراطية تستهدف سعادة المجتمع وذلك بدافع أخلاقي [٣] .

المبحث الثالث

الفاعل الإرادي في الإسلام

"دراسة مقارنة مع العلمانية"

أشرنا سابقاً إلى الأخلاقية الفاعلة أو ما يطلق عليها بالاندفاع الخلاق [٤] .
وفي الحقيقة إن الدافع الأخلاقي هو دافع أي شيء حي ومرتبط بالحياة ، مع كونه في صيرورة دائمة على غرار الحياة .... وعلى ذلك فلا يمكن الإحساس بالعامل الأخلاقي إلا عن طريق الفاعلية .

فهناك تجربة أخلاقية تدوم مدى الحياة، وتلمس مظاهرها المتعددة بواسطة حدس يتعدل باستمرار من خلال احتكاكه بالأحداث .... وليس هناك واجب، بل يوجد واجبات هي دائماً جزئية وخاصة، ودونما قاعدة كلية ، وهذه تعددية يجب ألا تؤدي بنا إلى مذهب الشك الأخلاقي ، بل إلى الاقتناع بأنه يجب علينا أن نعيش عدداً لا متناهياً من التجارب لأجل الوصول إلى اكتمال المثل الأعلى [٥] .

ونستطيع القول بصورة عامة إننا أمام عقيدة أخلاقية بعد أن تكون هذه قد ثبتت أمام اختيار الأحداث ، وحين يرتضيها رجل فاضل بعد أن جربها خلال حياة متنوعة وواقعية[٦] .

---

[١] شروط النهضة ص ١٥٩
[٢] شروط النهضة ص ١٥٩
[٣] شروط النهضة ص ١٥٩
[٤] فرانسواز غريغوار المرجع السابق ص ١٢٣
[٥] المرجع السابق ص ١٢٣
[٦] المرجع السابق ص ١٢٤

وفي هذا الإطار ميز برغسون بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المنفتحة.
- فالأخلاق المغلقة ، هي ليست سوى ضغط اجتماعي بسيط، أو مجموعة من القواعد الخارجية عن الفرد، والهادفة إلى تأمين توازن وحفظ بقاء الجماعة.

- الأخلاق المنفتحة ، ذات الماهية الشخصية والخلاقة، وهي انفعال يعيشه الفرد، فيجيش في نفسه، ويتجسد على شكل (اختراعات أخلاقية) تدفع الإنسانية قدماً إلى الامام نحو مثل أعلى من الإخاء تتزايد كليته باستمرار.

فهذه أخلاق قائمة على الفاعلية ، ولا يمكن تصورها إلا شكل فاعلية إرادية تصدر عن قديسين وأبطال عاشوا الانفعال التجديدي الذي هزهم [١] .

وهي فضلاً عن ذلك أخلاق حدسية أكثر منها عقلانية، ذلك أنها تغوص بعمق في الحقيقة داخل ذلك الاندفاع الحيوي، أي ذلك البناء الروحي المنبثق عن الله، والذي يقود كل كائن — ومعه الكون بأجمعه — نحو إنتاجات أعظم غنى وباستمرار أكثر تركيباً ، متحررة من المادة ومن جبريتها [٢] .

ويرى الكاردينال نيومان بأنه لا يمكن الوصول إلى اليقين الكامل بالطريق المنطقي ، ولكن بواسطة الفاعلية وحدها فحسب ، أي بإدخال الأنا في تجربة الحياة [٣] .
ولقد حول الأمريكي جيمس هذا المفهوم واقعياً إلى فلسفة جماعية هي البراغماتية ، وبمقتضى هذه الفلسفة لا تعرف حقيقة فكرة ما إلا بأنها القابلية فحسب التي تمثلها لحملنا على أن نفعل بشكل مفيد بالنسبة للفرد والجماعة [٤] .

أما بلوندل ، فهو يرى أن الفاعلية وحدها فحسب ، في سيرها الدائم وعدم اكتمالها أبداً ، هي القادرة على أن تكشف لنا في أعماق ذاتنا عن تطلب داخلي، أو تطلع محايث، هذه الاستجابة إلى الله، أو الاستسلام إلى الله، هو التلبية لهذا النداء [٥] .

وإذا كان بلوندل قد مكث دائماً ضمن حدود المبدأ الكاثوليكي، فإن بعض المفكرين أمثال لورو ولابيرتونيير، قد طوروا مبدأ المحايثي ، إلى فكرة القلق الدينامي الداخلي، وساروا به في اتجاه الفلسفة الملقبة بالعصرية كما يلي : الله محايث في كل واحد فينا ، ويمكننا الشعور به ، أي نعيشه عن طريق تجربة

[١] المرجع السابق ص ١٢٤
[٢] المرجع السابق ص ١٢٤
[٣] المرجع السابق ص ١٢٤
[٤] المرجع السابق ص ١٢٥
[٥] المرجع السابق ص ١٢٦

باطنية انفعالية أكثر منها تأملية ، وتبرهن هذه التجربة عن قيمتها بما تثيره في الفرد من حماس، ومن ثقة ومن فعالية [1].

ماهو صدى هذه الفاعلية الأخلاقية في الإسلام ؟؟ .. يمكننا أن نتلقى هذه الإجابة من كتاب الدكتور محمد عبد الله دراز الموسوم بعنوان دستور الأخلاق في الإسلام [2].

ففي الفصل الخامس وتحت عنوان : الجهد ، يرى المذكور أن العمل الذي اكتمل به عنصر النية هو السلاح الوحيد الهجومي الدفاعي في معركة الفضيلة [3].
ذلك أن الكائن الأخلاقي قد خلق ناقصاً وقابلاً للكمال في آن واحد ، فهو بذرة تنطوي على جميع عناصر الكائن بأكمله، وتشمل تقديراً في حيز القوة ، على شرط نموها كلها، ولكنها في انتظار ظهور عمل حر وإرادي، حتى تحول هذه الشروط التقديرية إلى واقع فعلي [4].

هذه هي حال الكائن الأخلاقي يلد محروماً من جميع المعارف العقلية والحسية ، ولكنه زود بملكات قادرة على أن تقدم له ما يتمنى من هذه المعارف ، قال تعالى : (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (النحل:٧٨) وقوله تعالى : (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) /٧و٨/

هكذا فالنفس الإنسانية تظل دائماً كاملة للترقي والتردي ، للازدهار والذبول ، بتأثير إرادتها الخاصة ، قال تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) الشمس /٩و١٠ /

والضرورة الأخلاقية ، أن يعمل الإنسان، وأن يتحمل مسؤوليته ، قال تعالى: (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (التوبة:١٠٥) بيد أن مفهوم الجهد لا يتحدد بوساطة العمل بعامه، بل بالعمل المؤثر الفعال بخاصة الذي موضوعه مقاومة قوة ، أو قهر مقاومة ، وهو تعريف متوافق ابتداء مع المعنى المادي، ولكنه يجب أن يتوافق أيضاً مع المعنى الأخلاقي، أي لا يكفي أن تعمل ، بل يجب أن تجاهد بقوة وإصرار.

لقد كان وجودنا العضوي والمادي صراعاً مستمراً ضد جميع أنواع الشرور في الحياة ، وبذلك فالقرآن لا يفتأ يذكرنا بهذا الجانب الملازم للطبيعة الإنسانية ، يقول تعالى:

---

[1] المرجع السابق ص ١٢٦

[2] نشر مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٨٥ الطبعة السادسة .

[3] دستور الأخلاق في الإسلام ص ٥٨٥

[4] دستور الأخلاق في الإسلام ص ٥٨٦

(يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ) (الانشقاق:٦) ولكن فوق هذا الجهد الطبيعي الذي تفرضه الغريزة جهداً آخر يقتضيه العقل، ويجب أن يسخر لخدمة المثل الأعلى.

والقرآن يطالبنا باستمرار باستخدام الطاقة الأخلاقية، سواء من أجل فعل الخير ، أم مقاومة الهوى ، أم احتمال الشرور وكظم الغيظ أم لأداء واجباتنا الدينية.

والحق أن الله سبحانه وتعالى لا يفرض علينا تكليفنا فوق وسائلنا ، ولكنه يحثنا على طاعته بكل ما تملك قوانا ، يقول تعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْراً لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (التغابن:١٦) والقرآن يدعو أن نبذل هذا النشاط عن طريق التقدم الأخلاقي الصاعد ، يقول تعالى: (فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ) (البلد:١١)

ولم يكتف القرآن بدفع الناس إلى تحقيق هذا الاقتحام الصاعد ، بل مضى إلى حد أن أدخل فكرة هذا الجهد في تحديد الإيمان الصادق ، يقول تعالى : (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) (الحجرات:١٥) وعلى هذا الأساس يميز الدكتور دراز بين مظهرين للجهد : جهد المدافعة : effort elimination والجهد المبدع: effort createur .

- فجهد المدافعة هو تلك العملية التي نضع فيها في مواجهة الميول الخبيثة التي تحثنا على الشر قوة مقاومة قادرة على دفع شرها [1].

والقرآن لا يفتأ يطالبنا بهذه المقاومة يقول تعالى: (فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى ، يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الإِنْسَانُ مَا سَعَى ، وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى ، فَأَمَّا مَنْ طَغَى ، وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ، فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ، وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) النازعات /٣٤-٤١/.

والمؤمن في صراع مستمر مع الشيطان ، قال تعالى : (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلاً) (الإسراء:٦٥)

-والإسلام يدعونا إلى ألا نقف في حال اللامبالاة ، بل إلى أن ننزع الأعشاب الضارة ، ونبحث عن البذور الجديدة ، فهو يستثير هممنا دون حدود، يقول تعالى: (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (التوبة:١٠٥)

وقوله تعالى : (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى) (الليل)

وقال رسول الله ﷺ : احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز ... صحيح مسلم – كتاب القدر باب/٨/

---

[1] دستور الأخلاق في الإسلام ص ٥٩٤

وهناك عدة درجات للفضيلة ، ولكن الإسلام يحضك على أحسنها ، يقول تعالى : (وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ) (الزمر: ١٧- ١٨)

وقوله تعالى : (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)(المائدة: من الآية٤٨) وقوله تعالى : (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ، أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) (الواقعة:١٠- ١١) وقوله ﷺ : إن الله يحب معالي الأمور وأشرفها ويكره سفسافها ....[1]

والله تعالى يجري مقارنة بين المجاهدين والقعدة ، يقول سبحانه : (لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلّاً وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً) (النساء:٩٥) والأمر نفسه بالنسبة للإنفاق قال تعالى : (وَمَا لَكُمْ ألاّ تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلّاً وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (الحديد:١٠) والرسول ﷺ يدلي دلوه في هذا الموضوع ، فيميز المؤمن القوي من الضعيف يقول عليه السلام : المؤمن القوي خيراً وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير [2].

وخلاصة القول : إن العناصر التي يتكون منها الجهد المبدع هي: الاختيار الإرادي – الاختيار الصالح – الاختيار الأفضل [3].
وإذا كانت أغلبية المذاهب تقوم على أساس مبدأ وحيد هو الواجب أو الخير، فالأخلاق القرآنية هي أولاً أخلاق واجب وأخلاق خير، مع التنويه بأن الإسلام لا يتشدد إلا بصدد الدرجتين الأوليتين ، فأما الدرجة الأولى فإن اقتضاءها يصح نصحاً وتشجيعاً [4].

والواقع أن هدف جهد القديس أو الصالح لا أن يتحاشى الكبائر نصحاً، ويتحفظ من الضغوط في القاع ، بقدر تحاشيه الوقوف عند درجة من الكمال، وأن يصعد دائماً إلى الطوابق العليا ، لذلك يشعرون أثناء فترات راحتهم القصيرة، بأنهم منادون إلى أن يبدأوا العمل ، يقول الله تعالى : (فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ ،وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ) (الشرح:٧- ٨) وهكذا يتضح لنا كيف أن الإسلام يفتح أفقاً لاحد لرحابته أمام الأنفس الطاهرة المخلصة، وإن القداسة لا توضع خارج دائرة الأخلاق ، بل هي الأخلاقية بعينها ، يقول تعالى : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) (القلم:٤) ومن جهة ثانية فالقداسة تنتظم درجات ، يقول تعالى :

---

[1] الجامع الصغير للسيوطي : ٧٥/١
[2] صحيح مسلم – كتاب القدر ..باب /٨
[3] د. دراز : دستور الأخلاق في الإسلام ص ٦٢٢
[4] د. دراز : دستور الأخلاق في الإسلام ص ٦٢٣

(تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ)(البقرة: من الآية٢٥٣)

ولكن هل تقترن القداسة بالمعصية ، أجل قد يتم ذلك ، ولكن القرآن سرعان ما يحث القداسة على التخلص من الشر ، قال تعالى:(وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (آل عمران:١٣٥)

وقوله تعالى :(إِلا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ)(النمل:١١) والواقع أن القرآن يعلمنا أن ذنوب الكبار ضعف ذنوب الآخرين ، قال تعالى : (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً) (الأحزاب:٣٠) ومن جهة أخرى فالذين يجاهدون حتى لا يقعوا في الكبائر تغفر لهم الصغائر برحمة الله كما قال تعالى : (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً) (النساء:٣١) ، وقوله تعالى : (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى) (النجم:٣٢) والصراع شرط الإنسان لكسب الفضيلة ، يقول تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ) (البلد:٤) والله تعالى يحثنا لبذل الجهد من أجل المعيشة ، يقول تعالى : (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (الجمعة:١٠) ، ويقول سبحانه : (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ) (الملك:١٥) وهذا الجهد يجب أن يبذل من أجل الدفاع عن الحقيقة المقدسة ، يقول تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ) (التوبة:٣٨) ، وقوله سبحانه : (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ)(التوبة:من الآية١٢٠) والمسلم لا يخاف أن ينفر بالحر لأن نار جهنم أحر ، قال تعالى : (وَقَالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ) (التوبة: من الآية٨١) ويحدد الرسول أفضل الجهاد بأنه :كلمة حق عند سلطان جائر [١].

ومن مظاهر الجهد المبدع ، الصوم ، يقول ﷺ : الصوم يعنف الصبر ، ويقول ﷺ : الصوم جنة ، وليس الواجب أن نعتصم بالصبر ، بل الواجب مواجهة حدث مغم ، يقول تعالى : (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ) (البقرة:١٥٥)

ولكن هذا الجهد لا يعني قتل النفس، يقول تعالى : (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (البقرة:١٩٥) وقد تتواجه الضرورة بالتكليف ، فهنا لا

[١] مسند احمد ٣/٦١

يلغي التكليف ، وإنما يرفع أثر المخالفة فحسب ، يقول تعالى : (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (البقرة:١٧٣)

والإسلام يحض على الصبر ، يقول سبحانه : (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) (الشورى:٤٣) ، والجوع والعطش والنصب ، وما شاكل ذلك لا يحول دون تأدية الواجب يقول تعالى : (انْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (التوبة:٤١) والتكليف لا يقع على الضعفاء والمرضى ، يقول تعالى : (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَى وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (التوبة:٩١) بل إن أداء الواجب قد يصل إلى حد التضيحة بالنفس ، يقول تعالى: (فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ) (الصافات:١٠٣) هذا نظراً ولأهمية العمل فسنفرد له البحث الآتي :

المبحث الرابع

تجذير العمل في الإسلام

وهذا التجذير يشمل العمل التجاري والزراعي والصناعي.

أما بالنسبة للعمل التجاري ، فهذا التجذير لا حصر له ، ونحن نكتفي ببعض أحاديث الرسول .

فالله يبارك البيع يقول ﷺ : البيعان بالخيار ، فإن صدقا وبينا بورك في بيعهما وإن كذبا وكتما ، محق بركة ببيعهما [١].

وقال أيضاًً: التاجر الصدوق مع الصديقين والتابعين والشهداء [٢].

ولا يحل البيع إذا ما كان فيه عيب، يقول ﷺ : لا يحل لأحد أن يبيع شيئاً ألا يبّين ما فيه [٣].

والله يحب البيع السمح ، قال ﷺ : إن الله يحب سمح البيع ، سمح القضاء [٤].

والإسلام يحرم الغش ، قال ﷺ : من غش فليس منا [٥].

والإسلام يندد بهؤلاء الذين يستغلون اسم الجلالة لانتزاع ثقة الناس ، قال ﷺ : الحلف منفقة للسلعة ممحقة البركة [٦].

---

[١] النسائي ج٧ ص ٢٤٥

[٢] الترمذي (السنن) ج٣ ص ٥١٥

[٣] نيل الأوطار ج٥ ص ٣٢٤

[٤] الترمذي (السنن) ج٣ ص ٦٩

[٥] الترمذي (السنن) ج٣ ص ٥٣٤

[٦] أبو داوود (السنن) ج١ ص ٢٢

والإسلام يحض على الزراعة ، قال تعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ) (الملك:١٥) ويقول ﷺ : التمسوا الرزق في حنايا الأرض .... تفسير القرطبي ج٣ص٣٠٦

وعن العمل بصورة عامة ، يقول ﷺ : إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه [١].

ويقول : ما من مسلم يغرس غرساً ، أو يزرع زرعاً ، فيأكل منه إنسان، أو طير أو بهيمة، إلا كانت له صدقة [٢].

ويتكلم الرسول عن خشونة يد عامل ، فيقول: تلك يد يحبها الله ورسوله.

وقوله ﷺ : تلك يد لا تمسها النار.

ويتكلم الرسول ﷺ عن أفضل عمل فيقول: ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من عمل يده، وإن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده [٣].

وهنالك مناهج أخرى أخلاقية في الإسلام (المذهب الشخصاني أو الجواني الذي سبق الإشارة إليه) لا يسعنا ذكرها بسبب ظروف هذا البحث ، وإن كنا نشير إلى الأخلاقيات الفاعلة (الفاعلية الإرادية) التي سبق التدليل بها.

وبيان ذلك أن الفاعلية الإرادية قد لا تكون أخلاقية ، كما هي الحال في النزعة البروموثيوسية ، ومع ذلك فالفاعلية الإرادية مسكونة غالباً في الأخلاقية الفاعلة ، وقد يعلم الشخص أنه سيموت غداً، ومع ذلك فالإسلام يحضه على العمل، قال رسول الله ﷺ : إذا كان في يد أحدكم فسيلة ، وعلم أنه سيموت غداً فليغرسها.

ويقول عن إعطاء الأجير حقه : أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه.

تقويم ومقارنة

عرضنا لمنهج المفكر العربي مالك بن نبي حول الدينامية التاريخية ، ورد هذه الدينامية إلى الناهض الروحي، ومن جهة أخرى دللنا برأيه في سقوط التاريخ، وربط ذلك بعطالة الغريزة.

ومن جهة أخرى أشرنا إلى رأي علماء الاجتماع أمثال دركهايم وفيبر حول الدينامية الدينية في الغرب ، وأشرنا بالذات إلى رأي فيبر حول دور البروتستانتية في الإنهاض والتجديد الأوربيين .

---

[١] النسائي (السنن) ج٧ ، ص٢٤١

[٢] صحيح البخاري ج٣ ، ص١٥٤

[٣] البخاري ١١ ج ٣ ، ص٧٤

وأخيراً عرضنا لبعض المحاولات اليتيمة في أوروبا للبحث عن دين علماني ، يجدد الحيوية في مصابيح الروح التي كانت مؤذنة بالانطفاء ، وقلنا إن من هؤلاء المفكر الأمريكي جيمس الذي دعا إلى كل ما هو مفيد للإنسان.

وحقيقة الأمر أن أحداً لا ينكر أن إيمان العلمانية بالإنسان، يجعل هنالك صرخات مدوية ترتفع في جنباتها لصالح الأنسنة ، هذا فضلاً عن أن أحداً لا ينكر أن هذه العلمانية قدمت نتاجاً لا بأس به لصالح الأنسنة بالنسبة للمواطن الغربي، وإن كانت هذه العلمانية قد فشلت في تحقيق خلاص الشخص الإنساني.

وفي نظرنا إن رد ذلك يعود إلى أن هذه العلمانية – خلافاً للإسلام – لم تستطع حتى الآن أن تبلور نظاماً عاماً للأنسنة .... ما معنى ذلك ؟؟؟

في الحقيقة إن إجابتنا عن هذا السؤال تتوقف على مدى إيمان العلمانية بالمعنى العام والكلي بهذا العالم، أي بالمعنى الذي تسبغه على الحياة والعالم .

مما لا شك فيه أن الإسلام أسبغ معنى كلياً على الحياة الدنيا (دار الفناء) ، كما أسبغ معنى خالداً على الحياة الأخروية ، وقام بربط الدارين بفلسفة معينة متوازنة لا مجال لذكرها الآن ، وإن كنا ندلل على استحياء بتحقيق درجة من التوازن بين الدارين [1] ، بل خلق تيار من التفاعل بينهما بحيث تكون كل دار مهمازا للأخرى.

وهذا ما يتضح من حديثه ﷺ : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً .

ولنعد إلى سؤالنا الأول هو : هل أعطت العلمانية لهذا العالم معنى فلسفياً معيناً أم أنها قدمت سؤالاً فلسفياً أقرب إلى التعثر والتبعثر ؟؟؟

في الحقيقة يمكننا القول – في هذا الباب – إن هنالك ثلاثة اتجاهات فلسفية للموقف من العالم [2].

١- اعتبار الكون منتظماً أي موجهاً بحسب نظام أسمى من المظاهر المحسوسة ، معنى يهيمن على هذه المظاهر ، ويوجهها دون أن يكون متوقفاً عليها.

٢- التعريف بالكون بأنه (غير منتظم) ومعدوم المعنى دون أن يعني هذا مطلقاً أن يكون متحللاً من القوانين الناظمة له ، ومن ثم فإن الأخلاقيين الذين يتبنون الموقف الأخير هم بصورة عامة من العلميين الذين يعتبرون العالم خاضعاً لحتمية طبيعة صارمة عمياء أدت ترتيباتها عن طريق الصدفة إلى هذا الاستقرار السطحي الذي يعطي الأشياء مظهر منهاج منظم .

٣- القبول بوجود نظام ينشأ في الكون على مهل ، إما بتأثير (الميل إلى التناسق) ، ذلك الميل الغامض المنتمي إلى صميم الطبيعة ، والذي يميل بعض المفكرين إلى تسميته بالميل إلى الألوهية ، ويجب اعتبار

---

[1] وإن كان التفسير الديني المتزمت مال في تاريخنا إلى تغليب دار الآخرة على الدار الدنيا .

[2] تحدث عن هذه الاتجاهات فرانسواز غريغوار : المذاهب الأخلاقية الكبرى ص ١٧

الإله هنا التحقيق الكامل والبعيد لهذا السير التطوري ، أو بتأثير فعل الكائن البشري ، في مجال أضيق من الأول بالطبع وهو مجال العالم الأرضي .

ونحن نضع يدنا على جرح العلمانية من خلال المقطع الأخير ، أي لجهة أن الإنسانية بمعزل عن الإله لا تفتأ جاهدة تتلمس طريق الكمال ، وأنها لم تقبض حتى الآن الفاعل العلماني على هذا النظام العام ، ومن جهة أخرى فإن الله يمثل هذا الكمال؟؟ .

والسؤال المطروح هو : لماذا هذه العقيدة النفسية تجاه الله ، وهو الذي يقدم هذا النظام العام الأمثل .

نحن لا ننكر أن العلمانية قدمت إنجازات ضخمة للإنسانية ، وكان ذلك بفضل إيمانها بفاعلية العقل الإنساني إضافة إلى الفاعل الإرادي.

بيد أننا كنا أشرنا إلى قدسية الإرادة والعمل في الإسلام ، هذا فضلاً عن فاعلية الأخلاق تلك الفاعلية التي تضع المسلم في صراع مستمر مع الشر ، وفي جهد خلاق دائب لا يهدأ مع البناء وعمل الخير.

وإذا أسقطنا التفسيرات الدينية السلطوية المتزمتة ، فما من أحد يستطيع القول بأن العلمانية تقدم حلاً فلسفياً وواقعياً للإنسان أكثر اندفاعاً من الإسلام – في مجال الأخلاق والفاعلية الإرادية ، بل العكس هو الصحيح إذ الإسلام أكثر انطلاقاً وجلاءً للروح الإنسانية من العلمانية .... لماذا ؟؟

لأن الإسلام يضيف إلى الفاعل الإرادي حيوية الهدف ، ونبل المبتغى، وجلال الغاية وعلوية المنتهى إضافة إلى الضمان الإلهي اللدني لتحقيق منشط الإنسان وفعله وعمله.

وشتان بين أن يسير الإنسان في هذه الحياة متخبطاً دون مبتغى، وبين أن يكون له هدف واضح ومحدد وجميل ونبيل يؤمن به ويمجده ويعززه ؟؟

إن الشرارة الإلهية قادرة إذا تمثلت وهضمت واعتنقت أن تكون أداة تجييش وتعبئة وانطلاق لصالح الحياة الإنسانية والتقدم أكثر من علمانية باردة هشة تفتقر إلى إعطاء معنى إلى الحياة والإنسان ، بل ترنو في الكثير من مظاهرها وتطبيقاتها إلى اعتبار الإنسان حشرة أو دودة في معناه وغايته يموت ويحيا بقانون الصدفة وناموس التلقائية الصماء الغفل المعطلة من أية غاية وهدف.

المبحث الخامس

المفهوم الملتبس – النص في الإسلام

وبداهة أن تأسيس المشروع الإسلامي على النص مدعاة للهجوم والتحامل على هذا المشروع من قبل العلمانية على اعتبار أن هذه العلمانية تؤسس مشروعها الحضاري على الحرية المطلقة للعقل في حين أن المشروع الحضاري الإنساني الإسلامي أعطى رأيه – حسب رأى العلمانية - مرة واحدة حول العالم ، وهذا ما يجعل العقل والروح مغلولين مرتهنين إلى الأبد بهذا النص ، وهو الأمر الذي يتعارض مع حق العمل وحق الروح في سعيها الدائب وراء الحقيقة عبر سيرورة التغير والتبدل.

وتتابع العلمانية حججها: لقد تحددت فعالية العقل وقوانين إنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية على أساس سلطة النص، ومهمة العقل مقتصرة على توليد المعنى من النص ، والمحصلة استقالة العقل وتحديد دوره وتقييده في أسار النص.

ولعل ما يبرر حجة العلمانية القراءة السطحية والحرفية للنص، وإغراقه بالقوى الغيبية والتأويل الأسطوري والخرافي بدل أن يكون مؤسساً محكوماً مطبوعاً بالعقل محمولاً عليه خاضعاً باستمرار لتفكيكه واستبصاره واستكشافه لقارات النص .

وحقيقة الأمر أن الإسلام لا يلغي حرية العقل ، ولا يتجاهل دور الواقع ، ولا يتغافل عن جدلية الحياة والطبيعة وقوانين المجتمع، ولا يتجافى مع تاريخية الأشياء وبعدها الحدثي ، كل ذلك في إطار موازنة دقيقة بين الإلهي والبشري ، بين السكون والحركة ، بين العقيدة في رسوخها وحركة النسبي ، الحياة في جدلها وصيرورتها.

ذلك أن هنالك مجالات تخضع لفعالية العقل والبشر والخبرة الإنسانية ، وليس لفعالية النص والوحي، ومن جهة أخرى فالإسلام لا يهدر الواقع لصالح الوحي، ولا يتجاهل حركة النسبي والجزئي والحدثي لصالح المطلق .

ورؤية الإسلام للعالم والواقع والإنسان تنطلق من جدلية المطلق والنسبي، وتفاعل الإلهي والبشري ، عبر وسطية الإسلام ومبدأ كل شيء بقدر وعدم الاتساق هذا مرده ذلك الغطاء الأيدلوجي ، الذي يطغى على النصوص لصالح حاكمية جبرية سياسية واجتماعية توظف لصالح قداسات بشرية لها مصلحة في إفراغ النص من معناه وتجريده من جوهره ومضمونه، وتلوينه بلون المصالح لا بلون العقل والعدل والتقدم .

وحقيقة الأمر أن المشروع الإسلامي مشروع مفتوح على الأبدية خلاصاً دنيوياً وأخروياً، ولهذا فالنص بدوره مفتوح على كل إمكان للتطور والتعامل مع الواقع والحياة وآلية ذلك تأسيس العقل لا استقالته، وبالتالي فالنص ينطوي على مشروعات مفتوحة متجددة ، وقابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل، ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل وتتطور آلياته ، ويدخل في جدل وتفاعل لا نهائي مع الحياة .

على هذا الأساس تكلم الفقهاء والمناطقة المسلمون عن مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، كما تكلموا عن مسألة تناهي النص وعدم تناهي الواقع ، وتدليلهم بأن ما يتناهى لا يستطيع أن يستوعب ما هو غير متناه، حسب تعبير الشهرستاني.

على هذا الأساس ، فالنصوص في نظرنا لا تعدو أن تكون بذوراً وفضاءات ومناخات وحوامل للنظريات ومبادئ العقل والمنطق والعدل والحق ، ولا يمكن التحدي بالتالي بمقولة لا اجتهاد في معرض النص لأن

كلمة النص تعني العبارة الواضحة البينة، دون العبارة القرآنية المكثفة المترعة بالتعميم المواره بالتجريد والعموم والرموز المشحونة بالإمكانات ، والإحاطة بالواقع ومعانقته والتعامل معه.

على هذا الأساس فالوعي بالنص لا يعني إلا الوعي بحركته في التاريخ والاجتماع وعيا علمياً منهجياً واقعياً مسايراً لركب النمو والسيرورة والتقدم ، ومن جهة أخرى فالنص ليس شفرة إلهية لا يمكن تفسيرها إلا من قبل الكهنوت ، إذ لا كهنوت في الإسلام، وبالمقابل فالنص خطاب إلهي من حيث مصدره متوجه إلى الإنسان كل إنسان في كل مكان وزمان، حيث يتحدد معناه تبعاً للمشروطية الاجتماعية ، ولإعادة إنتاجه تبعاً لإحداثي المكان والزمان، وهذا هو معنى المبدأ الأصولي : العبرة في عموم اللفظ، وليس في خصوص السبب .

ومن جهة أخرى فهنالك فارق بين التنزيل والتأويل ، التنزيل للنص وقوة إلزاميته مطلقة وإلهية ، أما المضمون والمحتوى فهو بشري من حيث التعامل معه، وتطبيقه وتفسيره وتأويله.

الإسلام يؤسس العقل ، ولكن دون أن يضعه في مواجهة الوحي لأن لكل مجاله وموضوعه ومادته، وهذه هي القسمة العقلانية للإسلام التي تراوح بين التوحيد الديني وبين تأثير الطبيعة ودورها في الوجود مع التنويه بأن إطار الإلهيات المتجذرة باليقينيات أمر محدود في الإسلام، والأمر على خلافه بالنسبة للعقليات كما سبق تحديده.
هكذا يجهد الإسلام ويجاهد لتحقيق نقطة التوازن الدقيقة بين المنقول والمعقول بين السكون والحركة بين حق الأمة وحق الشعب.
زد على ذلك، فإذا كان الإسلام يتحفظ لجهة الغوص والحفر والحرث في الإلهيات ، فهو على العكس من ذلك يثيب ويحض على التنقيب عن الحجتين المخلوقتين لخالق واحد [1].

وعلى حين نجد بعض الحضارات تتميز مواريثها الفكرية بذلك الانقسام والتضاد الذي لا مكان معه للقاء أو التصالح بين مأثورات النقل وبين ثمرات العقل وبراهينه – وهو الانقسام الذي لم تنج معه حضارتنا، والذي أفرز تياراً يتعبد بظواهر النصوص، وآخر لا يعترف لغير البرهان العقلي، فإننا نجد على تراب التيار العقلاني الإسلامي تلك القسمة التي تراوح بين ثمرات العقل بين المأثورات والنقول ليس على نحو تلفيق يؤدي إلى تعدد الحقيقة، بل على نحو فريد يؤلف منهما كلا واحداً ، ويجعلهما يتعاونان على الوصول إلى الحقيقة الحقة الواحدة [2].

---

[1] د. محمد عمارة : الإسلام وقضايا العصر ، دار الوحدة ، بيروت ط١ ٩٨٠ ص ١٣٢

[2] المرجع السابق ص ١٣٢

على هذه الأرضية الرصينة يضيف المعتزلة إلى مصادر الاستدلال العقلي ، بل يقولون بتقديم العقل عليها جميعاً، وجعله الحكم والحاكم الذي تعرض عليه بقية المصادر كي يسبر غور نصوصها ، ويحدد المراد من دلالتها حتى يتم التوفيق – لا التلفيق – إذا حدث وظهر التضاد بين ظواهر النصوص وبراهين العقل.

ذلك أن العقل – على حد رأي المعتزلة – لا يعدو أن يكون حجة من حجج الله لدى الناس وعلى الناس ، ومن هنا كان وجوده وسلامته شرطاً في التكليف ، كما أن الكتاب حجة على الناس ولدى الناس ، وكذلك فهو شرط في التكليف، فهما – العقل والكتاب – حجتان لخالق واحد، وتناقضهما مستحيل، فالحل كما يظهر من تعارض ظواهر بعض نصوص الكتاب مع بعض براهين العقل، إنما هو التأويل لظواهر هذه النصوص ، حتى تتحقق وحده الثمرة الناتجة عن الحجتين المخلوقتين لخالق واحد[1].

ويتأكد هذا الدور للعقل لدى جمال الدين الأفغاني، يقول المذكور: الحكم للعقل والعلم، والإنسان من أكبر أسرار هذا الكون، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة [2].

وهذا ما أكده الإمام محمد عبده بقوله: والعقل هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة .... والله قد جعل قوة العقل للإنسان محور صلاحه وفلاحه، فيه افترق وتميز عن الحيوانات [3].

وخلاصة ما يمكن قوله في هذه المقدمة: أن جذر الاجتماع الإسلامي يقوم ويستمر على الحوار بين النص والاجتماع والطبيعة [4]، وأبعد من ذلك فهذه هي الرؤية العربية القديمة للتاريخ وللتوحيد الاجتماعي .

وفي نظرنا إن هذه الرؤية للاجتماع الإنساني تحافظ على وحدة الأمة والأجيال عبر امتداد الحياة ، وفي الوقت نفسه تعطي المجال لمواجهة نهر الزمن في أسبابه وتدفقه.

صحيح أنه لا يحق لجيل أن يفرض إرادته على جيل آخر ، تحقيقاً لحق الشعب وعدم إمكان مصادرة الإرادة العامة، ولكن هل هذه الإرادة العامة ليست مطلقة ، وهل تستطيع في لحظة زمنية أن تقطع صلتها بالأجيال السابقة أو اللاحقة، فتحول دون استمرار الأمة والحفاظ على شخصيتها التاريخية؟؟ .
هذا هو دور النص الإسلامي ثابت في مادته متغير في مضمونه ، كي يحقق هذه المثنوية بقطبيها، قطب الثبات وقطب التطور.

---

[1] المرجع السابق ص ١٣٢
[2] المرجع السابق ص ١٣٧
[3] رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام ، دار النشر والتنوير للطباعة والنشر بيروت ط١ ٩٨٤ ص ٦و١١
[4] المرجع السابق ص ٦و١١

وفي نظرنا إن الاقتصار في فهم النص على أساس قطبه الأول (مادته) دون القطب الآخر حركة مضمونه، هذا الفهم يتعارض جوهرياً مع روح هذا الدين الذي جاء خلاصاً أبدياً.

أجل كيف يمكن الكلام على مشروع أبدي، ثم نأتي لنضع الأغلال في عنقه ، فإذا أبناؤه مكبلون بالأكيال والأغلال ، ويكفينا للتدليل بحركية الحياة ، هذا الحديث النبوي الفذ، المؤسس والمؤصل للحركية، يقول الحديث : ما من يوم ينشق فجره ، إلا وينادي: يا ابن آدم أنا خلق جديد وعلى عملك شهيد ، فاغتنم مني فإني لا أعود إلى يوم القيامة[1].

ومع ذلك فهذان النهجان اللذان اختطهما الإسلام للحياة، طريق النص وطريق العقل طريق الثبات، وطريق الحركة، هذان المنهجان مؤسسان على الجذر الأخلاقي والإنساني، وهذا ما يتضح من قول ابن عربي: الأمر محصور بين رب وعبد ، فللرب طريق وللعبد طريق ، فالعبد طريق الرب، فإليه غايته، والرب طريق العبد ، فإليه غايته

كم يفيض هذا النص بالأنسنة ، ويتألق بتعزيز الإنسان الذي نجد الله تعالى طريقه ، فإليه غايته.

هذه سوانح ولمسات بسيطة حول النص الإسلامي ، ومع ذلك فإننا نجد من المناسب تأصيل [2] وتجذير البحث حول بعض المسائل المتعلقة بهذا النص الإسلامي، وهذه المسائل هي :

-الأساس الملزم للنص الإسلامي.
-حركية النص الإسلامي وقوته الخلاقة.
-تدرج النص الإسلامي.
-دراسة تحليلية لبعض مبادئ الحياة في النص الإسلامي.

المبحث السادس

الأساس الملزم للنص الإسلامي

ونقصد بالأساس الملزم، هذا المصدر الذي ينشأ منه النص – أي نص – أي الذي يمنحه ويزوده بالقوة ..

ولا ريب أن النص قد يتدرج تبعاً لمضمونه وموضوعه ، حيث يستمد قوته من موضوعه ومادته وتنظيمه ، وما ينطوي عليه من قيم الحق والعدل والتقدم والرحمة وغير ذلك.

---

[1] أورد هذا الحديث مالك بن نبي : شروط النهضة ص ١١١

[2] يرى الدكتور حسن صعب أن أي تجديد لأمتنا إنما يجب أن يكون منهجياً لا عشوائياً ولكنه في الوقت نفسه تجديداً ذاتياً ص٨٦

ومن جهة أخرى ، فقد يستمد النص أهميته وقيمته من مصدره، أي من الجهة التي أصدرته، والتي قد تضفي عليه مظاهر الهيبة والجلال والقداسة.

على هذا الأساس تتدرج الأعمال القانونية تبعاً لدرجة العضو أو الجهاز الذي صدرت عنه، فالنص الدستوري يسمو على النص الصادر عن مجلس الشعب، وهكذا دواليك مروراً باللائحة ووصولاً إلى القرار الإداري الفردي.

وبداهة فالنص الصادر عن المطلق الإله المتعال محاط بهالة عقيدية إيمانية تضفي عليه القدسية، بما لا يمكن لأي نص آخر أن يضارعه بهذه القدسية، ذلك أن اليقين الكلي – والله يقين كلي مطلق – هو أصل كل يقين ، ويفرض نفسه على كل يقين، وعدم قبول هذا التأسيس معناه نفي القيمة الفلسفية كتركيب ذهني علوي transcandance يؤسس بقية الحقول الفكرية يحملها ويضع نواظمها.

ومما لا ريب فيه إن العلمانية تفتقر إلى اليقين المطلق ، فهي إذن تقيم بناءها على الشك، وما تشك فيه هو دائماً جزئي ، لأن الجزئي وليد الصيرورة ، وتابع لتقلباتها المختلفة التي لا تقع على نمط محدد، في حين أن هذا الذي تشك فيه، يحدث على قاع وجود كلي لا يمكن الشك فيه، لأن الشك فيه يلغي كلاً من الشاك والمشكوك فيه معاً، من حيث هما قائمان فيه، وهذا يجعلنا نقول: إن اليقين هو الحالة الأصلية لا الشك، وإن الكل أكثر يقيناً من الجزء ، وإن المشخص أكثر يقيناً من المجرد ولأن الكل هو الذي يهب الجزء والمجرد يقينهما، وهذا يعني في نهاية الأمر أن اليقين هو يقين الكل[1].

هكذا يكون اليقين يمثل البدء ، بدء أي بناء وبدء أية حركة، وهكذا وجدت العلمانية نفسها ملزمة بالتحري عن يقين تؤسس بناءها عليه ، بعد أن وجدت نفسها محكومة بدائرة الشك، وأخذت بالتالي تبحث ما حولها في دائرة الشك عن اليقين فتارة تجده في المادية (ماركس) أو في الفكرة (هيجل) ، ومرة ثانية في الاندفاع الحيوي (برغسون)، وثالثة في الإرادة (شوبنهور) ، ولكن عبثاً ذلك، لقد أتيح لأحد علماء الاجتماع أن يدرس الحالة النفسية لبعض المحكومين بالإعدام في مصر، فوجد هؤلاء لا يعيرون أي احترام للملك فاروق في حين أن نفوسهم كانت تمتلئ خشية ورهبة وإيماناً ً بالله المتعال.

وتوضيح ذلك أن هنالك بوناً شاسعاً بين التأسيس على النسبي وبين التأسيس على المطلق، عمقاً ونتيجة وآثاراً، هذا فضلاً عن التأسيس المعرفي الفلسفي.

المبحث السابع

[1] تيسير شيخ الأرض : محاولة كلامية لتجديد الفلسفة مقال منشور في مجلة المعرفة دمشق العدد ٣٨٣ ٩٩٥ ص ٥٧

مرونة النص القرآني كمصدر لقوته الخلاقة

" مسألة المشروع التحديثي العربي الإسلامي "

ذكرنا سابقاً أن وجود النص لا يحول دون انطلاق المشروع المؤسس على هذا النص، بل إن المسيرة الإنسانية تجد في النص ضالتها لتحكم مسيرتها ضمن سياقات تاريخية جديدة كي تربط ماضيها بحاضرها تمهيداً لمستقبلها ضمن حلقات متواشجة مترابطة العرى.

على هذا الأساس نجد البشرية تحكم في أعلى أشكال تطورها بمواثيق تاريخية، مثل ميثاق الثورة الفرنسية وإعلان الحقوق الأمريكي الصادر أثناء الاستقلال .

زد على ذلك فإعلانات الحقوق أو المواثيق ، تحمل قيماً ومعاني فلسفية تكون أكثراً تجريداً من الدساتير.

هكذا وجدنا البيان الشيوعي كوثيقة فلسفية تحكم مسار المجتمع الشيوعي، وتسدد خطاه إلى جانب الوثيقة الدستورية ، والأمر نفسه بالنسبة لإعلان الثورة الفرنسي، أو لإعلان الحقوق الأمريكي كوثيقتين فلسفيتين تسموان على الدستور.

هذه الأمثلة التي سقناها تؤكد حقيقة هامة هي ضرورة وجود قوانين فلسفية تحكم البشرية، وتسمو على النصوص الدستورية كوثائق قانونية ، تعزيزاً للتدرج في القيم، وبحيث تكون الشعوب محكومة في النتيجة بالجذر الفلسفي يتبعه تدرجاً نازلاً بالجذر القانوني الدستوري، وهكذا دواليك في سلم التدرج الهابط .

إذن لا أحد يستطيع أن يعيب على تأسيس المشروع الإسلامي ، وبالعكس لا بد للجماعة البشرية من إحاطة عامة ومرنة بمبادراتها التاريخية ، بحيث تتيح هذه الإحاطة بالتطور من خلال ثبات الشخصية والهوية.

وبالطبع فالخطورة في طبيعة النص، وما يحمله من قيم حية ومرنة، وما يرنو إليه من إمكانات التطور، وليس الأمر متعلقاً في قيام النص .

وهكذا تقودنا قوانين التداعي للبحث عن القوة الخلاقة في النص القرآني ، فما هي هذه القوة ؟؟؟ وما هو مصدر ديناميتها ؟؟؟ وهل هي منبع لقيم تحديثية وتمدينية تواكب مرحلة نمونا وتطورنا ؟؟؟

وحقيقة الأمر أنه لا بد من مراجعة هادئة للمقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام ومدى تمكنه من أن يعجل سيره في طريق التحضر الحديث بدون أن يفقد حقيقة ذاته ، ويتيح للمسلمين أن يتحرروا مما هم فيه من تخلف تجاه العالم المتقدم، ويظلوا مع ذلك مسلمين حقيقيين.

وفي الواقع فالتحديث هو تجديد متواصل للفكر والحياة ، والمشكلة القيمية للجماهير العربية المؤمنة بالإسلام، هي مشكلة التوفيق بين التجديد الفكري والحياتي، أي التجديد القيمي الإيماني وبين التدويم القيمي الذي تنطوي عليه طبيعة الإسلام، أي طبيعة أي دين يعتبر أنه ولي القيم لأنه ولي الحقيقة.

وحقيقة الأمر أنه ما دامت الحقيقة مصدرها الوحي، فالتحديث يتطلب أو لا تجديد مفهومنا للكتاب وللكلمة الإلهية، ولا بد أن يكون هذا التجديد منهجياً لا عشوائياً ، ولا بد أن تستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدها [١].

لذلك سنتناول تباعاً إمكانات إبداعية ثلاث للفكر الإسلامي : إمكان تجديد مفهومنا للقرآن – إمكان التجديد المنهجي القرآني – إمكان تحول هذا التجديد إلى اجتهاد جديد ... (الاجتهاد يعرف بأنه مبدأ الحركة في الإسلام)

إن القرآن هو الينبوع الأول للقيم الإسلامية ، وهو المشروع التأسيسي التدشيني الذي نفرع عليه كل تأسيس آخر ، ولهذا فالمسلم يعتقد أن الإسلام خلق بالقرآن ، أي بالكلمة الإلهية رسالة جديدة، وشرعاً جديداً وأمة جديدة وحضارة جديدة.

وكيفما كانت الأسباب التاريخية والجغرافية والديمقراطية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواترت في تأليف وتحريك عملية هذا الخلق التاريخي، فإن الكلمة الإلهية معبراً عنها بالقرآن هي التي استجمعت جميع هذه العوامل ، كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة.

لذلك لا يسوغ فهم الإسلام إلا بالقوة الفريدة التي حركته، قوة الكلمة الخلاقة، إذ ظل الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما دامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، أي ما دام لها فعلها الخلاق في النفس الإنساني والمجتمع الإنساني والتاريخ الإنساني، وبالمقابل فقد توقف الإسلام عن الإبداع، عندما استحالت الكلمة الخلاقة إلى كلمة لازمة تتردد ليل نار، وكأنها ليست أكثر من صدى خافت لماضٍ بعيد [٢].

إن إعجاز الكلمة الخلاقة هو إعجاز القرآن وإعجاز الإسلام الحقيقي، ويكاد يكون أروع وجه من وجوه إعجازها أنها أمر إلهي بالحركة الدائمة، ويكفي أن يقرأ القرآن الإنسان قراءة أولى ليشعر في كل آية من آياته أنه كتاب الحركة.

---

[١] د. حسن صعب : تحديث العقل العربي ، دار العلم للملايين بيروت ط١ ٩٦٩ ص ٨٦

[٢] المرجع السابق ص ٨٧

إنه الصورة الرائعة لحركة الخلق الإلهي .... والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، ولكن كل ما عداه في حالة حركة دائمة وتغير دائم .... إنها سنة الله لكل ما هو كائن ، سنة الله (سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً) (الأحزاب:٦٢)

إن الكلمة القرآنية هي تذكرة أي توعية بهذه الحركة الكونية، فهي تذكره بحركية عملية الخلق كعملة كلية (أنه يبدأ الخلق ثم يعيده) -(يزيد في الخلق ما يشاء) – ثم (أنشأناه خلقاً آخر) – (يخلق ما يشاء). (ويخلق ما لا تعلمون)

وهي تذكره بحركية آيات الخلق الطبيعي ، كما تتجلى في (اختلاف الليل والنهار) ، وفي (الشمس تجري لمستقر لها) – وفي (الأرض الميتة أحييناها) – وفي القمر (قدرناه منازل) –وفي الفلك (تجري في البحر)– وفي نظامية الحركة الطبيعية (لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) (يّس:٤٠) وهي تذكره بحركية خلق الإنسان: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (المؤمنون) (وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً) (نوح:١٤) وهي تذكرة بحركية المجتمع (وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)(البقرة: من الآية٢٥١)

وهي تذكرة بحركية التاريخ : (وتلك الأيام نداولها بين الناس) – (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً وَجَعَلْنَا الأنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ) (الأنعام:٦)

إن الحركية التي تذكر بها الكلمة القرآنية ، هي حركية إلهية البداية والنهاية ، ولكنها استحالت مع ذلك حركية إنسانية خلاقة ، وقد كان هيجل فيلسوف الحركة في العصر الحديث أحسن من رأى هذا الفعل الحركي للكلمة القرآنية ، فنوه بها في كتاب (فلسفة التاريخ) ، وذكر أن أهم ما يمتاز به الإسلام هو نفيه الثبات عن كل ما هو حسي (فكل شيء مدعو لأن يمتد امتداداً ذاتياً في العقل والحياة في رحابة العالم التي لا حد لها ، فتظل عبادة الواحد الصلة الوحيدة التي يتوحد بها الكل [١].

وما دامت حركية الحرية المطلقة ، فإنها في رأي هيجل تستثير حماساً يستفز أعظم ما عرف الإنسان من أفعال : (فقد يتحمس الأفراد لما هو نبيل ورائع بأشكال شتى ، ولحماس شعب لاستقلاله ، ولكن الحماس الشامل لأنه مجرد لا يقيده أي شيء، ولا يبالي بأي شيء ، هو حماس الشرق المحمدي) [٢].

---

[١] المرجع السابق ص ٥٩

[٢] المرجع السابق ص ٨٩

الكلمة الإلهية هي إذن خلاقة لأنها تذكرة بالحركية الدائمة وتوعية بالحرية المطلقة، إنها خلاقة لأنها محركة ومحررة ، فهي تبعث في النفس الوعي الكامل بعملية الخلق الكلية، وتوجهها في طريق الخالق، وهو طريق الحرية المطلقة، وهنا يبدو بهتان المسخ الذي مسخه الإسلام من قبل أبنائه وأعدائه على السواء ، حيث صوروا طريق الإيمان بالله على أنه طريق العبودية المطلقة: إن الله الذي لا يحده شيء ، المثل الأعلى في السموات والأرض (وَهُوَ الَّذِي يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (الروم:٢٧)

إن مثله الأعلى هو مثل الحرية المطلقة ، والإيمان به والتسليم به هو التزام بهذا المثل الأعلى، أي بالحرية المطلقة، وتعهد باتخاذ الوجود ، ثم تحقيق هذه الحرية، وقد رأى هيجل أيضاً فعل المثل الأعلى في الذات المؤمنة ، ورآه يتجلى ((... في الروح النبيلة .... في جلال الحرية على وجه لا مثيل له في نبله وأريحيته وشهامته وصدقه)) [١] .

الكلمة الخلاقة هي الله، ولأنها الله فإنها لا تفتح الطريق أمام الإنسان للعبودية المطلقة، بل للحرية المطلقة ، ولئن ظهرت الحرية بأنها كينونة الله وحده، إلا أنها تظهر أيضاً كصيرورة الإنسان وحده، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي أعطاه الله أمانة الخلق، ونفخ فيه من روحه، وجعله خليفته في الأرض : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)(البقرة: من الآية٣٠) ، وقد رأى المتصوفون هذه الحقيقة القرآنية أحسن مما رآها سائر المسلمين ، فأصبح دعاؤهم لله كما أرسله البسطامي : ((اللهم زيني بوحدانيتك ، وألبسني أنانيتك ، وأرفعني إلى أحديتك ...)) فإذا ما استجاب الله الدعاء ، ورفعه إليه، وكشف له من عجائب الكون ما كشف لابن قضيب البان الموصلي ، ذكرنا حقيقة الإنسان عند الله فقال : ((ثم أراني الحقيقة الجامعة ، وقال لي :هي الأسرار الإنسانية ، وقال لي الإنسان نقطة في فلك المدار الوجود ، والإنسان ثمرة شجرة الكون المنبثة ، ونواتها المغروسة في الأرض البيضاء ، ثم عرفني سبب تسخير الأشياء للإنسان وسر الإمداد الإلهي للوجود الإنساني، وكشف لي عن اتصال أشعة شمس روحه فيها ، وإظهار القدرة في الجزء الاختياري المنسوب إلى الإنسانية، وأراني كيفية قيام الكون به)) [٢] .

الكلمة الخلاقة لأنها الله الخلاق، والله خلق لأنه حرية، فهو حر في أن يخلق، أو أن لا يخلق، ولكنه اختار الخلق على اللاخلق ، والإنسان المتخلق بأخلاق الله ، كما يريد له الرسول أن يكون، هو الإنسان الحر الخلاق .... (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ) (النحل:١٧) .

ووعي هذه المرتبة التي رفع الله الإنسان إليها دون سائر الكائنات ، هو الذي جعل الحلاج يقول (أنا الحقيقة الخلاقة) ، إنه بهذا لا يتهجم على الله كما اتهمه خصومه ، بل يعبر عن ذروة الوعي الذاتي

---

[١] المرجع السابق ص ٩٠

[٢] المرجع السابق ص ٩٠

الإنساني التي رفعته إليها كلمة الله الخلاقة ، إن هذه الكلمة هي التي دلتنا على الإنسان الخلاق ، وهي تتحدث عن الله الأعلى ، إنه الخالق الوحيد بدل على أنه تبارك (أحسن الخالقين) [١].

إن المتصوف، وهو يتغنى باتحاده بالله أو فنائه فيه ، إنما يتغنى بالحرية المطلقة التي بلغها بفضل إيمانه، ولكن حريته هي حرية ذاتية فردية ووقوفه عندها هو قصور عن روح الله الحقيقية وروح الإسلام الحقيقية وجوهر الكلمة الخلاقة ، أعني بذلك الحرية الخلاقة.

إن المتصوف ملتزم بخلق ذاته الفردية خلقاً جديداً ، ولكن الله التزم بخلق كل شيء خلقاً جديداً، والإنسان الملتزم بالله التزاماً حقيقياً هو الذي يلتزم معه بالخلق المستمر لكل شيء، أي بخلق العالم ، وكل ما فيه وكل من فيه خلقاً جديداً ، إن الله خلق الكون للإنسان ، وفرض عليه أن يعيد خلقه من جديد (أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً وَلا كِتَابٍ مُنِيرٍ) (لقمان:٢٠) .إن هذا الوعي الخلاق للالتزام الإنساني الإلهي ، هو الوعي الرسولي لا الوعي التصوفي للكلمة الخلاقة، فالوعي التصوفي هو وعي من (يأخذ بالحقائق، وييأس مما في أيدي الخلائق ...)) وأما الوعي الرسولي فإنه وعي من يأخذ بالحقائق، ويجاهد ليغير ما في أيدي الخلائق ، وأبلغ من عبر عن الفرق بين الوعيين المتصوف عبد القدوس جنجوحين قال متحدثاً عن الرسول ﷺ : ((وإن محمداً العربي صعد إلى الملكوت الأعلى ، وعاد منه ، وإنني لأقسم بالله أنني لو بلغت مثل ذلك الحال لما رجعت أبداً ....)) .

إن المتصوف يكتفي برؤية النور الإلهي ، وأما الرسول فإنه يرى الرؤيا ويعمل لإعادة خلق كل ما هو كائن ، أي لتصيير كل ما هو كائن بهدى نورها المشرق [٢].

الكلمة الخلاقة هي إذا الله، أي الحرية أي العقل أي الخلق ، والإسلام هو الكلمة الخلاقة ، أي هو قبل كل شيء هذه المبادئ الثلاثة الأولى ، وهي مبادئ وجود (الكائن المبدع) ، كما عرفها الإسلام ، وهي المبادئ التي يمكن أن تحرك روح الإسلام من جديد تحركاً إبداعياً ، إذا عرف المسلمون كيف يفهمون الإسلام على هداها فهماً جديداً.

ويعني هذا المفهوم الجديد للكتاب ، وهذا الفقه الجديد لحقيقة الإسلام تحرك روح التجديد، في الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية بأقوى وأعمق ما تحركت حتى الآن .

وروح التجديد في الإسلام – كما هي في كل دين – تلك الروح التي تسمح له بأن يستسيغ كل ما هو طبيعي، أي كل ما هو علمي وما هو جديد، وأن يظل معبراً تعبيراً ذا معنى أي تعبيراً ذا تأثير في فكر الإنسان وسلوكه، عما هو ما قبل الطبيعة وما بعدها، وهذا الالتقاء في الدين بين ما هو طبيعي ، وبين ما

[١] المرجع السابق ص ٩١

[٢] المرجع السابق ص ٩١

هو بعد طبيعي ، هو أيضاً التقاء ما بين الضرورة والحرية ، وهو التقاء ديالكتيكي بين الطبيعة والله ، الطبيعة ضرورة ونظامية وصيرورة ، والله حرية وخلق وكينونة ، وبقدر ما يستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية، بقدر ما يظل معبراً عما هو كائن بدون أن ينفصل عما هو صائر ، وبقدر ما يتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين الله والإنسان [١].

وتنطبق هذه الحقيقة الأولية على الإسلام ، كما تنطبق على أي دين سماوي آخر ، ويتوقف فعل هذه الروح التجديدية على تواصل الدين مع مناهج المعرفة التي تصله بكل ما هو طبيعي ، وتدنيه من كل ما هو صائر وتقربه من كل ما هو متجدد ، بدون أن تقطع ما بينه وبين ما هو أزلي ، وقد اعتمد الإسلام عند انبثاقه في القرن السابع الوحي طريقاً للحقيقة ومنهجاً لمعرفة كلام الله.

وكما يقول الغزالي في كتاب (المعارف العقلية) ، إن (أول مرتبة من مراتب كتابة الله تعالى الإبداع).

ولذلك يوقظ الوحي وعي الإنسان بجميع آيات هذا الإبداع سواء تجلت في الكتاب أم في الطبيعة أم في التاريخ أم في نفس الإنسان ، ومن هنا يأت اعتماد المناهج العلمية الموصلة للكشف عن جميع هذه الآيات فرضاً لا تقل مسؤوليته عن واجب الكشف عن آيات الله في القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية ، ومن هنا رأينا كيف أن علماء الإسلام ومفكريه وفلاسفته اعتمدوا مختلف الطرق العقلية في سبيل التوصل إلى الحقيقة بقدر اعتمادهم مختلف الطرق النقلية ، وكان ما نشأ من توتر بين مختلف أتباع هذه الطرق، سبباً رئيساً من أسباب التجديد في الإسلام، فظل خلاقاً ومتجدداً ما فتئت جميع هذه الطرق والمناهج متجددة وخلاقة ، وجمد حينما طغت طريقة واحدة من هذه الطرق على الطرق الأخرى.

ويكاد يكون هذا الذي حدث للإسلام قانوناً من قوانين حركة الأديان والثقافات والمجتمعات ... فتتحرك تحركاً خلاقاً حين تعمل فيها مناهج متعددة للمعرفة ، وتبقى بقاء استمرارياً حين يتسلط عليها منهج واحد.

ويشير العالم الاجتماعي سوروكين إلى هذا في كتابه (أزمة عصرنا) ، فيقول بأن المجتمع الذي يسوده منهج واحد للمعرفة ... يضل عن الحق وينصرف عن المعرفة الحقيقية نحو الجهل والخطأ ، ونحو تفاهة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقر الحياة الاجتماعية – الثقافية، ويؤدي هذا الانحراف إلى تراكم الصعوبات النظرية والعلمية التي يواجهها مثل هذا المجتمع ، وتتعسر إمكانات تكيفه مع الواقع، وتضيق قدرته على بلوغ حاجاته وتضطرب حياته ويزول أمنه ويتبلبل نظامه، وتتهافت طاقته الخلاقة، ويحين اليوم الذي يجابه

[١] المرجع السابق ص ٩٢

فيه أحد احتمالين إما أن يطرد انحرافه فيصاب بشلل نهائي، وإما أن يصحح الخطأ باعتماد منهج أفضل لمعرفة الحقيقة والواقع والقيم الثقافية [1].

والموقف الذي اتخذه الإسلام من مناهج المعرفة النقلية والعقلية ما بين القرن السابع والقرن الرابع عشر، هو الموقف القرآني الحقيقي من المعرفة، وهو الذي جعل تجربته التاريخية حضارية خلاقة بقدر ما كانت تجربة دينية خلاقة ، فقد جدد الوحي القرآني الذي نزل على محمد السياق الوجداني، الاعتقادي ، والقيمي لكون متنوع وإنسانية متغيرة، فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة ، والإنسان واحد، والمصير واحد، ولكن طرق الإنسان إلى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، ولذلك يتحتم تعدد مناهج نشدانه للحقيقة الأخيرة الواحدة.

وهكذا ، فإن التجربة الإسلامية التي يتحقق كمال رؤياها في الوحي، وتبلغ ذورتها في حقيقة الله ، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والإلهامية درجات في سلم الصعود نحو هذه الذروة، ويدعو القرآن الإنسان للاهتداء إلى الله بكل ما أنعم به عليه من جوارح، وخلال كل ما خلقه له من روائع ، وعبر كل ما سخره له من مخلوقات، وقد انتبه المفكر الباكستاني العظيم الشاعر الفيلسوف محمد إقبال إلى هذا الموقف القرآني من المعرفة، فقال: (يرى القرآن أن الموقف التجريبي هو طور ضروري من حياة الإنسان الروحية، ولذلك فإنه يعلق نفس الأهمية على جميع ميادين التجربة الإنسانية كطرق لمعرفة الحق الذي يكشف عن وجوده بآيات خفية وظاهرة) [2].

وهذا الموقف القرآني من المعرفة هو الذي أتاح للمسلمين من ممثلي مختلف العلوم العقلية والنقلية ، أن يمضي كل منهم في مغامرته العلمية ، معتمداً منهجه المفضل ليقوم به ما أمره الله، فأصبحوا بذلك أعلاماً للمعرفة بمختلف حقولهم ، وأصبحوا المتخلقين بأخلاق الله بقدر الطاقة الإنسانية ، وأصبحوا ناشدين لكلام الله بمختلف مراتبه، وفي أعلاها مرتبة الإبداع التي نوه بها الإمام الغزالي ، وأصبح الكشف عن هذا الإبداع بمختلف آياته وروائعه ومعجزاته، الضالة المنشودة لكل عالم ولكل مفكر من مفكري الإسلام [3].

لذلك فقد تعددت مناهج المعرفة في العلوم الدينية والعقلية أو في العلوم الدنيوية والأخروية، فبرز بين الفقهاء والأصوليين والكلاميين أهل النقل والعقل، وظهر بين الشعراء والعلماء والفلاسفة أهل التجربة

---

[1] المرجع السابق ص ٩٣

[2] المرجع السابق ص ٩٤

[3] المرجع السابق ص ٩٥

الحسية والعقلانية والإلهامية وبلغت النزعة العلمية الطبيعية أوجها لدى جابر بن حيان ، الذي آمن بقدرة الإنسان على أن يقتدي بالله في إبداعه ، فينشئ إنساناً بالصنعة كما خلق الله إنساناً بالطبيعة [١] .

وبلغت النزعة العلمية الاجتماعية أوجها لدى ابن خلدون الذي كان في مقدمته رائد الوعي الإنساني لوجود قوانين وعلل طبيعية للنمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وبلغت المغامرة العقلية حدها الأقصى لدى ابن رشد، الذي يعتبره اتيان جلسن رسول العقلانية في العصر الوسيط [٢] .

وسمت النزعة الإلهامية إلى أنشودة مولانا جلال الدين الرومي التي يقول فيها :
أنا لست مسيحياً
ولست يهودياً
ولست جبرياً أو مسلماً
ولست من الشرق ولا من الغرب
ولست من البر و لا من البحر
إنني انشد واحداً
وأرى واحداً
وأدعو واحداً [٣] .

ولا نقصد من ذكر جميع هؤلاء التسبيح بدين أو تمجيد ثقافة أو التباهي بحضارة، ولكننا نعني الإشادة بموقف منهجي معين من المعرفة.

وفي اعتقادنا إن هذا الموقف هو المسؤول عن تجدد الإسلام ما بين القرنين السابع والرابع عشر ، وكان تركه هو المسؤول عن سبات الإسلام من القرن الرابع عشر والعودة إليه هي المسؤولة عن تحرك الفكر الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم ، فقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل، والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافاته ، ففتح له الطريق الإلهامي ، أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرقي والأفلاطوني الجديد ، وفتح له طريق الملاحظة آفاق التفاعل مع علوم اليونان وعلوم جميع الثقافات السائدة في البلاد التي دخلها المسلمون ، وفتح له طريق التذوق الجمالي أفق التناجي مع آداب هذه البلاد وفنونها فنشأت من كل ذلك ثقافة إسلامية إنسانية جديدة انعكست فيها جميع خصائص الثقافات والأديان والفنون التي تفاعل معها الإسلام، وظلت مع ذلك معبرة عن روح الإسلام

---

[١] المرجع السابق ص ٩٥
[٢] المرجع السابق ص ٩٦
[٣] تحديث العقل العربي ص ٩٦

الذاتية الخلاقة، أي عن روح التواصل السرمدي بين الله والإنسان، هذا التواصل المحب الذي يعتبره الإسلام ذروة التحرر الذاتي.

واستؤنف مثل هذا الموقف منذ بداية القرن التاسع عشر، فأتاح للإسلام أن يتفاعل من جديد مع أديان العالم الحديث وثقافاته وأيديولوجياته وتكنولوجياته ، ولكن التجربة تختلف اليوم، باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويتحول موقع القوة عن دار الإسلام إلى دور أخرى ، وبقصور المنهجية الإسلامية قصوراً كبيراً عما ارتفعت إليه في العصر الوسيط، وقد تخطى الإسلام حتى الآن جميع هذه العقبات، واستطاع أن يستخرج منها ما يدعوه رينية حبشي (بالشغف الخلاق) ، فعاد إلى البروز من جديد في خريطة العالم الحديث، بعد أن كانت دياره تتوارى منها ما بين الحربين العالميتين)

لقد انتصر الإسلام المعاصر في معركته التحررية مع الآخرين ، وبقي عليه الآن أن ينتصر في معركته التحررية مع نفسه، والانتصار على الذات أعسر وأشد وأخطر من الانتصار على الغير ، وهذا ما علمنا إياه الرسول ﷺ في قوله لقومه بعد خروجهم مظفرين من موقعه عسكرية : (عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر) فسألوه ، وما هو هذا الجهاد ، فقال: (جهاد النفس) .

والانتصار على الذات هنا هو في السمو بالذات الإلهية الحقيقية فوق الذات التاريخية، بدون أن يعني ذلك انقطاعاً عن حركة التاريخ الإنسانية المتدفقة خلقاً وتقدماً.

ولا يستوي هذا الانتصار إلا بالعودة للأصول والعودة إلى الموقف المنهجي الذي استوحاه أئمتنا ومفكرونا من الأصول والجوهر ، فمثل هذا الموقف القرآني الحقيقي المبشر بتعدد الطرق إلى الحقيقة وبتكامل مناهج المعرفة يصلنا بأحدث ما يدعو إليه المنهجيون المعاصرون، في هذا السبيل .

ونراجع هنا مجدداً سوروكين الذي يخلص بعد مناقشة تحليلية هي كلها (مصادر للمعرفة الحقة ، فإذا اصطنع كل منها اصطناعاً سليماً أعطانا مفهوماً صحيحاً لوجه هام من وجوه الحق، ولذلك لا يمكن اعتبار أي منها مخطئاً خطأً كلياً، وإذا ما اعتمد أي منها بمعزل عن المناهج الأخرى ، فإنه يؤدي بنا إلى الضلال، فليس لواحد منها أن يشمل الحقيقة شمولاً كلياً، ولكن الحقيقة الشاملة خلال الأبعاد الثلاثة للإيمان والعقل والحس هي أقرب إلى الحقيقة المطلقة من أي شكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة [1].

إن هذا الموقف المنهجي هو الذي أتاح للإسلام أن ينشئ ثقافة إنسانية الأبعاد وإلهية الروح، وهذا الذي سيمكنه من تجديد التجربة على وجه أجمل وأروع ، فالمثل الأعلى الإلهي ، المثل الأعلى للحق والرحمة والعدالة ، هو مثل أعلى تقترب منه تجارب ومراحل وأطوار إنسانية، يظل كل منها دون مستوى كمال

---

[1] P.A.Sorkin : the crisis of our age , New york , E.P.iqbal,p.15

الله المطلق ، فيظل مثلنا الأعلى الإلهي حافزنا الأولي لخلق جديد نقتدي فيه بإبداع الله ، ونتذرع في هذا الخلق بمناهج الحس والعقل والإلهام ، مهتدين في كل ذلك بنور الوحي الغامر.

ونجد أنفسنا في هذا متفقين مع الإمام الغزالي ومختلفين معه ، نتفق معه في أن رؤيا الحق هي من نور الله، ولكننا نختلف معه، وندعو له بالغفران ، لما أدت إليه تعاليمه في تعطيل لملكات الإنسان الحسية والعقلية المتحركة بإشراق هذا النور [١] .

وإشراق هذا النور ضرورة للعالم الطبيعي في مختبره، كما هو ضرورة للمتصوف في محرابه وللشاعر في متأمله ، ولولا هذا النور الذي يلهم العالم افتراضاته قبل أن يقدم البرهان عليها ، لما كان هنالك نظرية علمية ، ولما كان هناك اكتشاف علمي ، ولما كان هناك تقدم علمي ، ولكن مناهج التجربة الحسية والعقلية هي التي تقدم للرؤيا أو للنظرية موادها وبراهينها ونظامها.

وإذا كان الوحي طريقنا والإلهام مهنجنا لعالم ما بعد الطبيعة أي لله، فإن ما بينه وما بين عالم الطبيعة يقتضينا أن نعي وأن نستوعب ، وأن نصطنع مناهج المعرفة متكاملة، وهذا ألزم للإسلام حيث يقوم الدين على نظرة شاملة لكل ما هو موجود ، منه لأي دين آخر، وهذا ألزم لنا في تقديرنا للنظرة الكلية للوجود التي يزودنا بها الدين والتي تنوء بها الفلسفة وتقصر دونها الإيديولوجية ويعجز عنها العلم، ولكن هذه النظرية تفقد معناها، وتخلو من مغزاها، إذا لم تتفاعل وتتحاور دائماً بحرية خلاقة مع الفلسفة والأيديولوجيا والعلم.

وهذا التجدد المنهجي هو أيضاً ضرورة للإسلام ولكل دين ليستطيع التفاعل والتحاور مع الأديان الأخرى، فالأديان وفي مقدمتها أدياننا التي يسميها القرآن أدياناً كتابية، تتكلم لغة واحدة ، ولكنها تعبر عنها بلهجات مختلفة ، ولغتنا الواحدة هذه هي لغة الله والإنسان والروح والخير والثواب والعقاب والعالم الآخر، إنها لغة المحبة والأخوة والعدالة والسلام لجميع البشر، ولا يستقيم كل ما عدا ذلك من تعاليمنا الدينية ، إلا إذا استقامت هذه المسلمات الأساسية ، ولذلك فإن الإيمان بمختلف صوره يقوم أول ما يقوم على هذه المسلمات، هذه المسلمات الأساسية، فيتحتم علينا مسيحيين ومسلمين أن نعي هذه المسلمات معاً وأن نتجدد معاً تجدد يسمح لنا بأن نتكلم معاً اللغة التي توحدنا ، لا أن نتشدق باللهجات التي تفرقنا ، وهي اللغة التي تفرض علينا أن ندرك معاً أنه لا تكون ألوهية الله إلا حيث تكون إنسانية الإنسان، وهي اللغة التي تعلمنا أن واجبنا المسيحي والإسلامي الأول ،هو أن نتعاون معاً، لا لنحقق إنسانية المسيحي والمسلم فحسب ، بل لنحرر ولنبارك ونذوق إنسانية كل إنسان.

---

[١] د .حسن صعب : تحديث العقل العربي ص ٩٨

وقد ذكر الله الرسول ﷺ بهذا الواجب ، حينما دعاه إلى التحول من العبادة في غار حراء إلى الجهاد في سبيل خلاص الإنسان، وتصور مولانا جلال الدين الرومي محمد ﷺ في حوار مع الله حول هذه الدعوة ، فيقول له الله (ادع الناس وأنذرهم واهدهم الصراط المستقيم) فأجابه الرسول ﷺ : (يا رب ما هو الذنب الذي اقترفته لتقصيني عنك ؟؟؟ ... إنني لا أحب الناس) فرد عليه الله: (لا تجزع يا محمد لأنني لم أطلب منك حتى الآن الاهتمام بالناس ، وإذا كنت أطلب منك هذا الطلب الآن ، فإنك ستظل دائماً معي ، وحينما تعنى بهم ، فإن تعلقك لن يخف ولا مقدار ذرة، ومهما قلت، فإنك ستظل متصلاً بي) [١] .

والرسول في هذا التواصل الحي مع الله من أجل خير الإنسان، هو قدوة كل مسلم، بل هو الأسوة لكل إنسان، وليست أمانة هذا التواصل، وليس الخلاص الذي ينبثق منه شأن المسلم وحده، بل هو شأن جميع البشر، وقد جاء وعد الله هذا لجميع المؤمنين على وجه لا يحتمل اللبس في سورة المائدة في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ) (البقرة:٦٢) .

وهذه الطاقة الروحية الإنسانية الخلاقة مشلولة اليوم في ديارنا العربية لأن التعصب الطائفي والصراع الطائفي على الحكم حول الدين من رسالة تحرر وتواصل وتكامل وتحاب وتراحم إلى إدارة تسلط وتباعد وتباغض وتخاوف ، فمسخ الدين سياسة ، وانقلبت السياسة ديناً، وتشيأت ذات الإنسان الروحية بين أنانية المتسلطين وجشع المستغلين ، ولذلك فإننا لن نكون حقاً مسيحيين ومسلمين ، إلا إذا تعاون المسيحيون والمسلمون صادقين ومخلصين على تحرير الشخصية الإنسانية من جميع عقدها ، وعلى بعث الكرامة الإنسانية بعثاً جديداً، وحري بنا أن نصغي للكلمات التي خطها ذلك الحكيم المسيحي جاك ماريتان في آخر كتاب له (فلاح من الجارون) ووجهها إلى المسيحيين، وهي تصلح نداء للمسلمين معاً، وقد جاء فيها : ((... لقد أحببنا غير المسيحيين حتى الآن ... لا تقديراً منا لما هم عليه ، بل تطلعاً منا لما سيصيرون إليه ... ولكن التغيير الباطني الكبير الذي يشغلنا الآن ... يجعلنا نحبهم بماهم عليه ، وكبشر يفرض علينا واجب المحبة الأولى أن نودهم ... نعلم أن هذا الواجب الإلهي يفرض علينا أن نحب كل إنسان من حيث هو إنسان، لأن كل إنسان هو في معناه المسيحي مخلوق على صورة الله، وهو في معناه الإسلامي خليفة الله في الكون، وكما يعلمنا الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، في كتاب (رسالة روح القدس في محاسبة النفس) أن كل إنسان هو قبس لأول موجود خلقه الله ، وهذا الموجود الأول (هو الحقيقة الإنسانية قبل كل شيء، وهي أن الأشياء كلها ، وليست من شيء ، هي سبب كل شيء وليست مسببة عن شيء [٢] .

[١] المرجع السابق ص ٩٩

[٢] المرجع السابق ص ١٠٠و١٠١

إن هذا التجدد المنهجي الذي يفتح أمام الإسلام سبيل التفاعل والتحاور مع جميع معارف العالم الحديث، كما فتح له مثل هذا السبيل في الماضي، ويشق أمام المسلمين طريق التعامل الخير الخلاق مع جميع شعوب العالم الحديث ، هو الخطوة الأساسية الأولى التي يتطلبها التجدد الذاتي ، فليس هناك من كائن يستطيع أن يبقى فكرياً وحياتياً في حال تقوقع أو انعزال ، ولكن الإسلام في اعتقاد المسلم شرع بقدر ما هو منهج ، وهو شرع منظم لجميع قواعد الفكر والحياة ، تنظيماً يبقى ولا يتغير ويقف هذا المفهوم الخاطئ للإسلام حائلاً بين المسلم وبين التكييف الإبداعي مع مستلزمات التقدم الحديث[1] ، كما يقف حائلاً بين غير المسلم وبين رؤية قابلية الإسلام وقدرة المسلمين على مثل هذا التكيف، ولذلك تتحتم النظرة الجديدة إلى الاجتهاد، وهو مبدأ الحركة والتجدد في الشرع من قبل المسلمين وغير المسلمين.

وموضوع الاجتهاد في الإسلام هو في ظاهره موضوع أصولي فقهي يتناول كيفية استنباط الأحكام الشرعية ، ولكنه في حقيقته أوسع وأعمق من ذلك ، لأنه يتعلق بروح الإسلام وبقابليته للتكيف مع أحوال الإنسان المتغيرة ، وحاجاته المستجدة في كل زمان ومكان ، فإما أن تكون لديه هذه القابلية ، فيكون حقاً كما يعتقد المؤمنون به ، هدى الله الأزلي للإنسان، وإما أن يفتقد هذه القابلية ، فيكون قد استنفد غرض وجوده في مرحلة ما من التاريخ ، فأصبح على الإنسان أن يستهدي في المراحل الجديدة بتعاليم أخرى أكثر انطباقاً على متطلباتها من تعالم الإسلام.

ويكتسب هذا الموضوع أهمية خاصة في الظرف الراهن من حياة الإنسانية ، وفي الطور الحالي في حياة المسلمين ، فالإنسانية تعيش اليوم حضارة الشيء المكتشف اكتشافاً علمياً تجريبياً محسوساً، وتكاد تبتدع في كل لحظة من لحظات وجودها اكتشافاً جديداً، وهي مندفعة بفضل هذه المغامرة العلمية الرائعة في طريق تجاوز الأرض إلى كواكب جديدة.

والتحدي الأكبر للمسلمين في مختلف ديارهم، هو أن يتواصلوا للمشاركة في هذه المغامرة ، أي لأن يتحولوا من جماعة مقلدة لأسلافها ، أو محاكية للجماعات التي سبقتها إلى الفتح العلمي، إلى جماعة مبتكرة، ومساهمة في هذا الفتح.

هذا هو السياق الوجودي أو التاريخي لبحث موضوع الاجتهاد في الإسلام ، وما لم يجر البحث في هذا السياق الحي ، فإنه يظل بحثاً حرفياً ميتاً لا علاقة له بالواقع، وليس المهم في نظرنا التغني بما كان لأسلافنا من قدرة اجتهادية خارقة ، ولا الإشادة بالثروة الشرعية الرائعة التي خلفوها ، فقيمة تراثنا الشرعي مقدرة أبلغ تقدير من جميع الذين درسوها دراسة تاريخية موضوعية من المسلمين وغير المسلمين ، ولسنا بحاجة إلى كثرة الشهادات في هذا السبيل ، ونكتفي بأن نذكر الآن ما قاله الكونت ليون استروروغ في محاضرات ألقاها في جامعة لندن جاء فيها : إن الشرع الإسلامي يبدو إذا نظرنا إليه من ناحية بنيته

---

[1] المرجع السابق ص ١٠١

المنطقية (من أكمل الروائع التي تستثير إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا ، فإذا سلمنا بالعقيدة التي يقوم عليها الوحي للرسول ، أصبح من المتعذر علينا أن نجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي أم من ناحية قواعد النحو العربي ، وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي ، فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب، ولكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية ، إلى النص على حقوق الإنسان بما يشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية ، وحصانة الشخصية والملكية، ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد .... وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أميناً ، ووضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا تجاهه خجلاً ، واعتمدوا مبادئ التسامح مع تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا ما يماثلها بعد ألف عام [1].

ويدل قول اوستروزغ على خصائص للشرع الإسلامي، تضفي على الاجتهاد مزيداً من الأهمية ، فهذا الشرع يتناول حقوق الإنسان الفردية، أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص ويتناول تنظيم الخلافة أو السلطة أو ما يعرف اليوم بالقانون العام، ويتناول أحكام الحرب أو ما يعرف اليوم بالقانون الدولي، فالنظرة فيه إلى القانون هي نظرة شاملة ، ولكنها ليست نظرة قانونية حقوقية صرفة ، بل تستند إلى مسلمات اعتقادية ومبادئ خلقية ، ومن هنا جاء الترادف في الاصطلاح الإسلامي بين الدين والشرع ، أو بين الدين والشريعة، وجاء وصف الشريعة بأنها تشمل الاعتقادات والعبادات والمعاملات ووصفها الدكتور محمد سلام مذكور في كتابه (مدخل الفقه الإسلامي) بأنها أحكام اعتقادية وأحكام عقلية وأحكام عملية ، ونشأ من هذا الشمول وصف الإسلام الشائع بيننا اليوم بأنه دين ودولة، ومرد الاعتقاد في هذا الشمول إلى الآية القرآنية التي نزلت إلى محمد ﷺ في حجة الوداع ونصها: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً)(المائدة: من الآية٣)[2].

وما دام للإسلام هذا الشمول في النظرة ، وهذا الكمال في التكوين كما أوحى به إلى محمد ﷺ في السنوات الاثنتين والعشرين التي تلقى فيها الوحي من ربه في مكة والمدينة ، فما هو مجال الاجتهاد فيه ، أما الوحي فهو من الله ، وهو حقيقة غير متغيرة ينعم فيها الله على الإنسان بحكمته ، والاجتهاد هو من الإنسان ، وهو رأي متغير يبذل فيه – كما يقول لنا علماء اللغة – الإنسان وسعه في طلب المقصود، ويفتعل طاقته لبلوغ المعنى ، فما هي العلاقة بين حقيقة الله ورأي الإنسان إن لم نقل بين الله والإنسان ؟؟

نجد الجواب على هذا السؤال أول ما نجده في أقوال الرسول ﷺ وأفعاله ، أي فيما يعرف بالسنة ، فقد روي عنه أنه بعث أحد الصحابة ، معاذ بن جبل قاضياً إلى اليمن ، فجرت بينهما قبل أن يغادر المدينة

---

[1] Count leon ostrorg : the angore reform , 1927 , p.30

[2] د. محمد سلام مدكور : مدخل الفقه الإسلامي ، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ، ٩٦٤ ص ١٥

المحادثة التالية : (كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟؟ قال: أقضي بما في كتاب الله ، قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ، قال: اجتهد رأيي ولا آلو قال : فضرب بيده على صدره ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله) .

ويعني هذا أن الاجتهاد بدأ في حياة الرسول ، وأن جهد الإنسان لاستنباط الأحكام الشرعية بعقله بدأ ، والقرآن ما يزال يوحي به لمحمد ، ويؤكد لنا علماء الأصول وجود هذا التشارك بين الله والإنسان في التشريع منذ أيام الرسول ﷺ ، فيقول ابن قيم الجوزية ، وهو من أبرز تلامذة العالم الحنبلي ابن تيمية : (وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ، ويعتبرون النظر على نظيره) [1].

وبعد أن سرد عدة أمثلة عن اجتهادات الصحابة في حياة الرسول ﷺ ، قال : (إن المقصود هو أن الصحابة رضي الله عنهم، كانوا يستعملون القياس في الأحكام ويعرفونها بالأمثال والأشباه والنظائر، ولا يلتفت إلى من يقدح في كل سند من هذه الأسانيد وأثر من هذه الآثار، فهذه في تعددها واختلاف وجوهها وطرقها جارية مجرى التواتر المعنوي الذي لا شك فيه [2].

ويعني هذا أن الشريعة لم تكتمل في حياة الرسول بالوحي وحده ، ولكنها اكتملت أيضاً باجتهادات الرسول وصحبه، أي أن اكتمالها جاء وليد تحاور وتعاون بين الله والإنسان، وهذا ما حمل علماء الأصول على أن يعتمدوا أربعة مصادر رئيسية للتشريع: القرآن والسنة والقياس والإجماع ، المصدر الأول منها هو الوحي أو العقل الإلهي ، والمصادر الثلاثة التالية هي الاجتهاد أو العقل الإنساني ، ومن هنا جاء التعريف الاصطلاحي والأصولي بالاجتهاد ، كما وصفه الغزالي في (المستصفى) بأنه بذل (المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة) [3].

وقد احتاج المسلمون إلى الاجتهاد بالرأي والرسول قائم بينهم يعلمهم الكتاب والحكمة، وأصبحوا أحوج إليه بعد أن توفاه الله مؤكداً أن لا نبي بعده أو لا وحي بعده إلا ما جاء في القرآن الكريم، واشتدت هذه الحاجة بعد أن وقع الفتح الإسلامي، ودخل في حكم الإسلام في أقل من قرن أقوام جدد تمتد مواطنهم من مضيق الهادئ إلى مضيق جبل طارق، ومن شمالي آسيا إلى قلب أفريقيا، فاقتضى حكم جميع هؤلاء الأقوام والتشريع لهم المزيد من الاجتهاد، فأقدم الصحابة عليه كما تعلموه من الرسول ، وكتب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى شريح بن الحارث بن قصي قاضي الكوفة يقول له: (إذا أتاك فاقض فيه بما في كتاب الله ،

[1] الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، بيروت المكتبة العصرية ، ط١ ، ج٢ ، ٢٠٠٣ ص٨٥

[2] المرجع السابق ص ١٨٥

[3] الغزالي : المستصفى في علم الأصول ، القاهرة المكتبة التجارية ١٩٣٧ ج٢ ص ١٠١

فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ، ولا بسنة رسول الله ﷺ ، ولم يتكلم فيه أحد ، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر وما أرى التأخير إلا خيراً لك) [1].

وقد أدى اجتهاد الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم إلى تكوين علم الفقه الذي يعرفه الغزالي بأنه (العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، أي العلم الذي يحدد الأفعال الإنسانية الواجبة، والمحظورة والمباحة، والمندوبة والمكروهة ، ونشأ بعد ذلك علم الأصول الذي يعرفه الغزالي بأنه علم أدلة الأحكام الشرعية .... ومعرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل).

وبعبارة أخرى فإن علم الفقه هو علم القانون ، وأما علم الأصول فإنه فلسفة القانون ، وتكونت لدى ألسنة المذاهب الأربعة : المالكي، والحنفي ، والشافعي ، والحنبلي ، وظل الاجتهاد مستمراً حتى القرن الرابع الهجري أو القرن الحادي عشر الميلادي ، ثم أعلن قفل باب الاجتهاد لدى السنة على وجه ليس من السهل تجديده زمنياً أو مكانياً ، بينما ظل الباب مفتوحاً لدى الشيعة .

ويشير ابن خلدون إلى الأسباب التي أدت إلى قفل باب الاجتهاد لدى السنة ، فيقول : (وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم ، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد ، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه ، فصرحوا بالعجز والإعواز ، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء (أي الأئمة الأربعة) ، فكل من اختص به من المقلدين ، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب ، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم ، وعمل كل مقلد بمذهب من قلد منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية ، لا محصول اليوم للفقه غير هذا ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده ، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة [2].

ويبدو لنا أنه مهما حاولنا البحث في الأسباب الشرعية المباشرة التي أدت إلى وقف حركة الاجتهاد، فإن هذه الأسباب لا يمكن أن تفصل عن أسباب نمو وجمود الحركة الفكرية في الإسلام بصورة عامة ، وقد أشار إلى شيء من هذا الأستاذ محمد تقي الحكيم في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن) المتضمن المحاضرات التي ألقاها في كلية الفقه بالنجف الأشرف فقال : (الظاهر أن سياسة تكلم العصور كانت تخشى من العلماء ذوي الأصالة في الرأي والاستقامة في السلوك – وهم لا يهادنون على ظلم ولا ينصرون على مفارقة – فأرادت قطع الطريق على تكوين أمثالهم بأمانة الحركة الفكرية من أساسها، وذلك بسدها لأهم منبع في منابعها الأصلية ، وهو الاجتهاد .

وعرف الإسلام تجربته الفكرية الخلاقة في فترة الصراع بين الفريقين، فلما قيض لأهل النقل الانتصار على أهل الرأي بالتواطؤ مع الحكام في نهاية القرن الثاني عشر، جاء قفل باب الاجتهاد كنتيجة من نتائج هذا

---

[1] الشهرستاني : الملل والنحل ، القاهرة ، ١٢٠٥ هـ

[2] المقدمة : دار الكتاب اللبناني ، بيروت ٩٥٦ ص ٩٧٢

الانتصار، وكنتيجة من نتائج تحول المسلمين من حال الخلق والابتكار إلى حال التقليد والاجترار، وإذا استعملنا تعبيراً حديثاً قلنا إن الاجتهاد توقف كما توقفت سائر وجوه الابتكار الفكرية بانتصار الفريق الإسلامي المحافظ بمختلف فروعه على الفريق الإسلامي المجدد بمختلف فروعه.

ويثير هذا الانتصار السؤال الرئيسي الذي يشغلنا حول الإسلام اليوم ، وهو السؤال التالي: هل نعتبر الإسلام شريعة مجتهدين ومجددين ، كما كانت نزعته الراجحة من القرن السابع حتى القرن الثاني عشر، أو نعتبره شريعة مقلدين ومحافظين ، كما كانت نزعته الغالبة منذ القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر ؟؟.. إننا نكاد نأخذ هنا بترادف الاجتهاد والتجديد من ناحية ، والتقليد والمحافظة من ناحية أخرى ، ولا نفعل ذلك اعتباطاً ، بل إن النظرة الإسلامية ما دامت تسوي بين الدين والشريعة ، فلا بد أن نعتبر الاجتهاد مبدأ التجديد في الإسلام ؟؟ أو مبدأ الحركة في الدين كله، كما يسميه الفيلسوف الشاعر الباكستاني محمد اقبال .

ويحاول أحد علماء الأزهر الأستاذ عبد المتعال الصعيدي أن يجيب عن سؤالنا بالتأكيد أن الإسلام دين اجتهاد وتجديد، وذلك في كتاب أصدره أخيراً أسماه (المجددون في الإسلام من القرن الأول الهجري الأول إلى الرابع عشر) ، ويستند الأستاذ الصعيدي في جوابه هذا إلى آية من القرآن جاء فيها : (إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ)(هود: من الآية٨٨) ، وآية أخرى جاء فيها : (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ) (الجمعة:٢) ، ويستشهد بحديث ينسب للرسول ﷺ جاء فيه : (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) ويصور لنا بعد ذلك الإسلام في حالة تجدد متواصل سواء أكان ذلك بقيادة الخلفاء أم الأئمة أم المجتهدين أم السلاطين أم المصلحين العصريين ، إلى أن ينتهي مع الشيخ محمد رشيد رضا بالمصلحين العصريين الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

ويفسر لنا رأي الأستاذ الصعيدي السبب بأن كل دعوة إسلامية لتجديد الشريعة اقترنت بالدعوة لاجتهاد جديد بالاعتماد على الأصول [١].

وقد حدث مثل هذا في النهضة الحديثة ، فدعا جميع المصلحين المسلمين ، وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده إلى إعادة فتح باب الاجتهاد ، ولكي نستطيع أن نستجلي حقيقية علاقة هذه الاتجاهات التجديدية الاجتهادية يحسن بنا أن نستطلع أولاً ما يعنيه فتح باب الاجتهاد من الناحية الأصولية الفقهية، ويبدو لنا أن معناه هو أن نصطنع الأدوات الاجتهادية ، التي وضعت في أيدينا منذ عهد الرسول والتي زكاها

---

[١] المجددون في الإسلام ، مكتبة الآداب القاهرة ٩٦٢ ص ١٦

علماء الأصول في استنباط أحكام جديدة من القرآن والسنة تتفق مع متطلبات العصر الذي نعيش فيه ، وهذه الأدوات الاجتهادية هي القياس و الإجماع والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب .

وتعريف القياس لدى الأصوليين هو (إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة) ، والإجماع (هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر ما على حكم شرعي) والاستحسان هو (العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول) ، والاستصلاح هو (بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة) والاستصحاب هو (استبقاء الحكم الثابت في الزمن الماضي على ما كان ، واعتباره موجوداً مستمراً إلى أن يوجد دليل يغيره أو يرفعه) .

ويتراوح اصطناع هذه الأدوات اليوم كما تراوح بالأمس بين مبدأين أساسيين ، المبدأ الأول الذين يجزم بأنه لا مساغ للاجتهاد فيما ورد فيه نص قطعي صريح، قد يكون من القرآن أو من الحديث أو من الإجماع ، والمبدأ الثاني الذي يقول بأنه إذا تعارض النص والمصلحة في غير الاعتقادات والعبادات قدمت المصلحة على النص، ومن أبرز القائلين بهذا الرأي بين علماء السلف العالم الحنبلي نجم الدين الطوفي، الذي عاش في القرن الرابع عشر، ونشرت له رسالة منذ سنوات قليلة يشرح فيها قول الرسول ﷺ : (لا ضرر ولا ضرار).

ويعتبر الطوفي أن الرسول ﷺ يعبر بهذا الحديث عن روح الشريعة الإسلامية تعبيراً عاماً ، ويعني الحديث (نفي الضرر والمفاسد شرعاً) ، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل ، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفس الضرر وتحصيل المصلحة ...

وأدلة الشرع في نظر الطوفي في تسعة عشر أقواها النص والإجماع ، ويقول الطوفي : إن النص والإجماع (إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها ، فإن وافقاها فيها فيما نصت فلا نزاع ، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم ، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار) ، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليها ، بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما ، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان وتعريف المصلحة هو أنها (السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح ، وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة ، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات ، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعبادات).

ويعتقد الطوفي أن الله راعى حقوقه وحقوق البشر في العبادات، ولذلك يتحتم فيها اتفاق النص والإجماع والمصلحة ، وأما العادات والمعاملات فإن الله لا يقصد منها إلا خير الناس ومصالحهم وحقوقهم، ولذلك يرجح فيها رعاية المصلحة على النص والإجماع (لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع عنها) [١] .

ورأي هذا العالم السلفي الحنبلي يقيد حرية الإنسان في الاجتهاد في العبادات ، أو فيما هو ثابت ، ويطلقها في المعاملات ، أي فيما هو متغير سواء اتفق الاجتهاد مع النص ، أو لم يتفق فالراجح عنده روح الشريعة ، ومقاصدها لا نصوصها وحروفها.

ويلتقي معه في الرأي من المحدثين الشيخ محمد عبده ، فيقول بترجيح العقل على النص إذا تعارض الاثنان ، وهو يقول في ذلك : (اتفق أهل الملة الإسلامية على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل على العقل ، وبقي في النقل طريقان :طريق التسليم بصحة المنقول مع العجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله في علمه ، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل ، وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة ، وعمل النبي ﷺ مهدت بين يدي العقل كل سبيل ، وأزيلت من سبيله جميع العقبات ..ورأي محمد عبده مستمد من اعتقاده بأنه أياً كان ظاهر النص فإن ما أراده الله منه لا يمكن إلا أن يكون متفقاً مع حكم العقل[٢].

لكن من هم أصحاب الحق في الاجتهاد ؟؟ .
إن لكل مسلم حق الاجتهاد إذا توافرت له الأسباب العلمية المفضية إليه ، بل إن على كل مسلم واجب الاجتهاد ، ما دام يراعي في ذلك الأصول المعتمدة ، فالإسلام هو في ذلك المجال ديمقراطية اجتهادية مطلقة ، ويكاد يجمع كبار العلماء والمجتهدين على أن الاجتهاد فريضة على كل من يقدر عليه ، ويذهب ابن حزم الأندلسي إلى (أن التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان) ، ويستدل على ذلك بالآية التي تقول: (اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ) (لأعراف:٣) ، ويؤكد أن الصحابة والتابعين أجمعوا على نبذ التقليد ، ويعمم ابن حزم رأيه هذا على الخواص والعوام ، فيؤكد بأنه ليس للعاصي أن يقلد أحداً، فلا يقبل قوله إلا بدليله ، ولذا يقول : (والعامي والعالم في ذلك سواء على كل لحظة الذي يقدر عليه من الاجتهاد) [٣] .

ويعني هذا إن على كل مسلم أن يرتفع بالمعرفة والعمل الصالح للمستوى الذي يؤهله لأن يبلغ مرتبة الاجتهاد ، وفي هذا جاء قول الرسول ﷺ : طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة .

---

[١] د . حسن صعب : تحديث العقل العربي ص ١١٠
[٢] كتابه الإسلام دين العلم والمدنية ، دار الهلال ، القاهرة ، ص ٩٦
[٣] د. حسم صعب : تحديث العقل العربي ص ١١٢

وإذا قلنا إن كل مسلم مجتهد عني قولنا أيضاً ًإن كل مسلم مشرع ، فالاجتهاد هو طريق التشريع في الإسلام، وبذلك نعود بالتشريع إلى أصله الذي أراده الله ، وأراده الرسول حين أعلن قبل وفاته أنه لا نبي ولا وحي بعده فترك الاجتهاد في كتاب الله بعده للإنسان ، وأما تنظيم الطريقة التي يجب أن يجري فيها الاجتهاد ، وما إذا كان الأفضل أن يترك للأفراد أو للمجامع أو الهيئات تمثيلية ، فإنه هو أيضاً من شأن الإنسان فما دامت عملية الاجتهاد نفسها، أو عملية التشريع مسؤولية الإنسان ، فإن إعطاءها الشكل التنظيمي هو أيضاً مسؤولية الإنسان.

وقد تحملت الجماعة الإسلامية هذه المسؤولية في عهد الرسول وتحملتها بعد وفاته ، فاختارت الخلافة شكلاً للسلطة ، واتخذتها كأداة للاجتهاد أو التشريع ، بل كأداة لتنفيذ الشرع الذي يجتهد فيه المجتهدون ، والخليفة قد يكون مجتهداً ، أو قد لا يكون ، فلا يخرج عن كونه واحداً من المجتهدين، ولا يخرج عن كونه مسؤولاً عن اجتهاده ، تجاه الله وتجاه الأمة، وكما كان للمسلمين بعد الرسول ﷺحرية اختيار شكل الحكم الذي اتفق مع عاداتهم ومصالحهم بعد وفاة الرسول ﷺ ، فإن لهم أن يختاروا اليوم أيضاً أشكال الحكم، التي تتفق مع عاداتهم ومصالحهم ما دام هذا الاختيار لا يتنافى مع روح الشريعة ومقاصدها ، فالمرجع في اختيار هذا الشكل كما كان بعد وفاة الرسول ﷺ لإرادة الأمة أي لإجماعها وإذا تعذر الإجماع فللسواد الأعظم أو لأكثرية أبنائها.

المبحث الثامن

تدرج النص القرآني

إذن فجوهر النص يتحدد في هذه القوة الخلاقة في هذه الوثبة الحية ، والقوة الكامنة التي تفجر في كل لحظة شرارات الخلق والإبداع .

وفي نظرنا إن النص القرآني شحن بهذه الطاقة، ليتحول إلى نص ذي مبدأ acte du principe كما يقول رجال القانون يتيح – وهو متناه – مواجهة الأحداث التي لا نهاية لها ، وإلا كيف لمتناه أن يواجه غير متناه ، وكيف يمكن التحدث عن أبدية الرسالة ؟؟ .

وفي نظرنا إن النص الفلسفي يستوعب، ويتضمن الجرعة الأهم الأكبر لهذه الحركية، لسبب بسيط هو أن الفلسفة في حد ذاتها تعني بالكليات خلافاً للعلوم الأخرى التي تتعامل مع الجزئيات [1] ، ويأتي بعد النص الفلسفي في التجريد النص القانوني والسياسي والخلقي والاجتماعي .

وهكذا تتدرج النصوص الإسلامية نزولاً ابتداء من المبدأ (النص الفلسفي)، فالنص المبدأ، انتهاء بالنص التطبيقي ، وبهذا المعنى فالنص التطبيقي، هو شاهد تاريخي، أي تعبير عن مرحلة معينة استنفدت دورها بالتطبيق ، مثلها في ذلك مثل أية قاعدة تطبيقية، بخلاف المبدأ الذي يسمو على تطبيقه ، ولأنه قادر على أن يولد قواعد تطبيقيه لا حصر لها دون أن يستنفد ، وهذا هو معنى قولهم في لغة القانون ، المبدأ هو قاعدة القواعد أي القاعدة الكبرى التي تولد قواعد لا حصر لها دون أن تستنفد ، فالشجرة مثلاً هي حالة تجريد لمحسوسات لا حصر لها ، كذلك فالمبدأ هو حالة تجريد لقواعد غير متناهية، فعلى سبيل المثال نقول: العدل الفلسفي ، العدل في ذاته (على حد تعبير ارسطو) يولد عدلاً لا حصر له من الصيغ ، ومن خلال قواعد تطبيقية لا يخطئها الحصر عدداً وتحديداً.

وإذا أردنا أن نضرب الأمثلة على هذه النصوص بأنواعها المختلفة فلسفية أو قانونية أو خلقية، أمكننا القول إن النص المتعلق بقضية خلق الإنسان هو نص فلسفي لأنه يكشف هذه الطبيعة شبه الإلهية للإنسان (من روح الله) ، ومن ثم فهذا النص يولد تكريماً وتعزيزاً للإنسان في صيغ يخطئها العدد والحصر.

على هذا الأساس ، كان على الفقهاء أن يتكلموا على نَفَس الشرع أو معنى معناه أو روحه [2] ، فهم بذلك – وبالتفسير المبسوط – يستشفون هذه الطبيعة العليا، أو هذا السقف الأعظم الذي يظل كافة أحكام القرآن ، والقول بغير ذلك يعني الحديث عن شتات ونثار في القرآن وشواش غير منتظم في حلقات محكمة ومتواشجة.

ونحن مع الدكتور نصر حامد أبي زيد لجهة تمييزه المعنى في القرآن من المغزى، إذا المعنى هو الجواب التاريخي الذي أعطاه القرآن لمسألة من المسائل ، أما المعزى فهو الخلخلة والزحزحة التي أوجدها النص في بنية الثقافة والمجتمع لصالح حل معين بحيث شق توجهاً واتجاه وحركية من أجل ذلك [3].

مثلاً واحداً نضربه على ذلك يتعلق بحقوق المرأة ، فالأصل العام أن المرأة تساوي الرجل حسب النص الفلسفي المتعلق بالخلق أو التكريم أو الاستخلاف، وغير ذلك أما عدم المساواة فهو نص تطبيقي ، لذلك فالنص الفلسفي أو نص المبدأ هو الذي يؤسس للنص الشاهد التاريخي، أو النص التطبيقي ، ومن جهة أخرى فالنص المبدأ بالمغزى الذي يحمله وبالمجرى الذي حفره، وبالاتجاه الذي عبده ، خلق خلخلة لصالح

---

[1] تيسير شيخ الأرض ، محاولة كلامية لتجديد الفلسفة ، المرجع السابق ص ٤٨

[2] هذا القول للإمام العز بن عبد السلام ، انظر في ذلك د. فتحي الدريني خصائص التشريع الإسلامي ص ١٠

[3] كتابه نقد الخطاب الديني ص ١٢١

المرأة ، وكان من المفروض بالحضارة الإسلامية أن تعمق حقوق المرأة باتجاه المبدأ العام ، تمثلاً للمنهج الغائي الخصب الذي عبده الشاطبي ، وهو يتكلم عن مقاصد الشرع التي تمثل روح النص والنسغ الذي يسري في كافة عروقه وشرايينه.

وفي نظرنا إن هنالك محاولات أخرى تلمست المنهج الغائي كحديث العز بن عبد السلام عن نَفَس التشريع ، والتعريف الفذ لابن عقيل بالسياسة الشرعية ، بأنها الأقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد والأقرب إلى العدل والأبعد عن الظلم ولو لم ينزل بها حكم من قرآن أو حديث نبوي [1].

هكذا يعقب ابن القيم على هذا التعريف بالسياسة الذي جاء به ابن عقيل مزكياً له متحدثاً عن جمود الذين قصروا مضمون الشرع على ما نزل به الوحي ، وكيف دفع هذا الجمود الولاة والحكام إلى سياسة تخالف الشرع، ليعالجوا بها محدثات الأمور عندما رفض الفقهاء استحداث الأحكام الضرورية والمتفقة مع مصلحة الأمة في ذات الوقت .... ثم يستطرد فيذكر بأن الشريعة (مقاصد وغايات) ، وليست طرقاً وقوالب وشكليات ...

((ذلك أن الله أرسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت إمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأي طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته في نوع واحد ، وأبطل غيرها من الطرق التي هي أقوى منه، وأدل وأظهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فأي طريق استخرج منها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق وسائل لا تراد لذواتها ، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد ، ولكنه نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها ... إننا لا نقول : إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع، أما السياسة نوعان: سياسة ظالمة ، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهي من الشريعة ... وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها)) [2].

هكذا يستشرف ابن القيم اللحظة الفلسفية في العدل ، فيميز لنا العدل بذاته وجوهره وطبيعته الذاتية ، يميزه من العدل في وسائله وطرقه وأسبابه.

ولا أدل على ذلك أن هذه الفكرة، وهذا التمييز واضح وحاضر بثقله في عقلية ابن القيم، الأمر الذي نجده يعود ليؤكد هذه الرؤية في رائعته المدللة : الشريعة عدل كلها ورحمة كلها، ومنفعة كلها ، فكل مسألة

---

[1] د. عمارة : التراث في ضوء العقل ص ٢٤٠

[2] المرجع السابق ص ٢٤٠

خرجت من العدل إلى الجور ومن المنفعة إلى ضدها ، ومن الرحمة إلى عكسها ، فهي ليست من الشريعة ، ولو أدخلت عليها بالتأويل.

ومن هؤلاء الفقهاء الطوفي الذي اعتبر نص (لا ضرر ولا ضرر) ، اعتبره مبدأ عاماً يحكم كافة النصوص الأخرى ، ويسمو على أحكامها.

المبحث التاسع

رأي الفكر الإسلامي في ضرورة السلطة

مما لا ريب فيه أنه لا بد لأية جماعة اجتماعية ترنو إلى قدر متيقن من الانطلاق، لا بد لها من سلطة حاكمة تنظم شؤونها، وتضع القواعد الناظمة لحياتها، أو كما قال الكاتب الانجليزي تيشترتون: لو إن جماعة كانت كلها قادة أبطالاً مثل هانيبال ونابليون ، فمن الأوفق ألا يحكموا جميعاً في وقت واحد [1].

وبغض النظر عن التفسير الذي قدمه ماركس لنشأة الدولة تاريخياً فالسلطة العامة نشأت تاريخياً تحت إلحاح ضرورات النظام الجماعي لتوازن بين القوى المتصارعة ، ولتحقق بين جماعات الأفراد قدراً من التصالح، يكفل لهم جميعاً حداً أدنى من الأمن ، يحبس تواريخ الغرائز الفردية الأنانية، وينمي فيهم الإحساس بالتضامن الاجتماعي ، حتى قيل بأنه حيث تنعدم السلطة ، فالجماعة لا تلبث أن تتفكك وتنهار [2] : il n,ya pas de gouverenement , la peuple se dispersera

والحقيقة أن السلطة إذ تعتبر إطار الوجود الاجتماعي في صورته الحالية، فهي إطار هذا الوجود في صورته المأمولة غداً، إنها إطار آمال الأفراد في المستقبل [3].

فالسلطة كما قال أفلاطون : هي التي تنسج الخيوط العامة ، أو هي على حد تعبير فوكو – المكوك الذي ينسج ما هو مشترك أو الإسمنت والملاط الذي يجمع اللبنات المشتركة.

ومما لا جدال فيه أن هنالك ناهضين لصهر أية جماعة بشرية، ألا وهما الناهض الأخلاقي، ثم الناهض السياسي ، وإن كان الناهض الأخير أكثر فاعلية لهذه الناحية ، لسبب بسيط هو أن الأخلاق تقوم على آلية الاختيار، وهذا الشرط مستحيل التحقق في كثير من الأمور بسبب اختلاف وجهات النظر، لذلك كان لا بد من آلية أخرى تحقق ما هو مشترك بآلية الإلزام ، ومن هنا تحدث الفكر السياسي عن دور الأمر imperium كناهض حضاري ، يقوم بفرض هذا الجهاز العصبي أو هذه الدرقة التي تؤطر الجماعة ، وتنمي إحساس التضامن بين أفرادها .

---

[1] د. ثروت بدوي : النظم السياسية ج١ دار النهضة العربية ١٦٤ ص ١١

[2] د. طعيمة الجرف : مبدأ المشروعية القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ٩٧٣ ص ٢٨

[3] G.Bordeau : traite de science politique t i ,1950 , paris , p .238

حتى لو تكلمنا عن القيمة كعنصر عام في السياسة، فهذا العنصر يتعلق بشرط الفعالية لا بشرط النشوء والتكون ، لأن القيمة نفسها لا بد لها من عنصر الإلزام الذي يفرض هذه القيمة دون تلك ، وهذا هو معنى التعريف بالسياسة بأنها التحديد السلطوي للقيمة : Authoritative allocation of value

وفي نظرنا إن أية محاولة لتفسير الإسلام بأنه نزعة دينية أخلاقية صرف مبرأة من دعاوى السياسة ، هذه المحاولة تبعد عن جوهر الإسلام وماهيته وطبيعته الذاتية .
ماذا تعني أسماء الله الحسنى في الإسلام ؟؟ أليست هي موازنة دقيقة بين القوة وفضائل الأخلاق والرحمة والمحبة والمودة والغفران .

هل إن هذا التوازن في منظومة أسماء الله الحسنى مجرد صدفة عبثية، أم هو مؤشر كبير على طريق دعم الأخلاق بالقوة ، مع التنويه بأن ما بين التسعة والتسعين اسماً لله تعالى ، هناك اسمان فقط يدعوان الله بالجبار والقهار ، وإن هذين الاسمين ظهرا في أربعة نصوص قرآنية رغم أنهما لا يظهران بهذا الشكل إلا أمام الكفار يوم القيامة ، والله مظهر لحقٍ مطلق وسلام ونور خالد أزلي دائم سرمدي خالق مطلق عظيم عالم حكيم قوي في نظر الناس ، إنه الحَكَم العادل الرحمن الرحيم ، الشكور المعطي الحامي ، والعيش في كنف الله يعني التسليم للحافظ الواقي الساهر الغيور ، وهنالك ثلاثة أسماء تتردد على الألسن محبوبة ودالة على الله هي : الرحمن الحق والحي [1] .

على هذا الأساس يتكلم جيب عن بدايات حالة جنينية للظاهرة السياسية الإسلامية ، منذ الرحلة المكية بقول المذكور : لقد كان تأسيس الجماعة السياسة الإسلامية مشروعاً واعياً ، فقد انطلق من قرار إرادي لدى الرسول ﷺ وصحبه ، وهم كانوا يدركون تماماً أنهم يؤسسون جماعة جديدة ذات كيان سياسي.
ويتابع المذكور قوله : في ذهن محمد ، كانت الكتلة الدينية منذ البداية ينظر إليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية ، وليست كنيسة في إطار دولة علمانية [2].
وهذا ما أكده لويس ماسينيون بأن الإسلام هو إرادة العيش المشترك ، وإن الإسلام مشروع لإعطاء معنى للتاريخ [3].
ومما لا شك فيه أن هنالك تمخضات سياسية بهذه الحالة الجنينية ، قبل أن تتوج بنشوء الدولة في صيغة إصدار الصحيفة في المدينة المنورة (يثرب) ، ولعل من أظهر هذه التمخضات بيعات العقبة، على اعتبار أن هذه البيعات تمخضت عن شرط الهجرة إلى يثرب ، والوعد الذي قطعه الرسول ﷺ بأنه سيبقى فيها

---

[1] د. محمد اركون ولوي غارديه : الإسلام الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، دار السؤال للنشر ط١ ٩٨٣ ص ٤٧
[2] الفضل شلق : الجماعة والدولة ، مقال منشور في مجلة الاجتهاد بيروت دار الاجتهاد ، عدد ٣ عام ٩٨٩ ص ١٥و٢٣
[3] د. ارغون ولوي غارديه : المرجع السابق ص ٩و١٨

حتى ولو أظهره الله على قريش ، ومن ذلك تعهد المبايعين من يثرب بحماية الرسول ﷺ والدفاع عنه، أي أنهم أدخلوا عنصر القوة في المسألة الايمانية العقيدية.

وإذا كان هنالك خلاف حول لحظة نشوء الدولة في المدينة ، وهل تم ذلك في بيعتي العقبة، أم بعد معركة الخندق، أم غير ذلك، إذا كان الأمر كذلك ، فإن رأينا الذي تمسكنا به ، وشرحناه ورسخناه [1] ، هو أن صدور الصحيفة هو المؤذن باكتمال نشوء الدولة على اعتبار أن هذا الميثاق الوطني هو الذي أدخل عنصر الإلزام ، إلى الجماعة الدينية ، وبدون توفر هذا العنصر يتعذر الكلام على جماعة سياسية مكتملة النشوء .

أما القول بأن محمداً ﷺ كان نبياً ، وإن دعوته مبرأة من أية نزعة سياسية ، هذا القول غير سليم بدليل أن الجماعة السياسية في المدينة ، قامت على مؤسسات سياسية من المترجمين والسفراء وحكام الأقاليم ، والجهاز المالي للدولة ، والجهاز القضائي والحسبة ، وغير ذلك.

بل لقد عرفت هذه الدولة الوليدة من أجهزة العقاب المشهورة (السجن) ، واتخذ لذلك دار امرأة من الأنصار تسمى بنت الحارث، كما اتخذ بباب المسجد بالمدينة (حظيرة) حبست فيها بعض النساء.

وقد عرف في دولة المدينة نظام وليد للشرطة (العسس) ، ولا نتكلم عن الجيش فأمره معروف ، والأمر نفسه بالنسبة للحسبة التي تولاها سعيد بن العاص بن أمية ، ثم المواريث وما تحتاجه من حسابات ، وقد تولاها زيد بن ثابت [2].

هنالك إجماع ساحق من كافة الفقهاء والمفكرين والمذاهب بأن الإسلام دين ودولة، وهذا ما أكده ابن خلدون بقوله: فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية [3].

ويتابع قوله : وقد شذ بعض الناس ، فقال بعدم وجود هذا النصيب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع منهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء ، إنما هو إمضاء حكم الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله لم يحتج إلى إمام، ولا يجب نصبه ، وهؤلاء محجوجون بالإجماع ، والذي حملهم على هذا المذهب ، إنما هو الفرد عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك ، والحكم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه ، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه ، وأوجب بإزائها الثواب [4] .

---

[1] د. برهان زريق : الصحيفة ميثاق الرسول ، دستور دولة المدينة ، دمشق دار معد ونمير ٩٩٦

[2] د. محمد عمارة : مقال بعنوان محمد وأول دستور للدولة الإسلامية منشور في كتاب محمد نظرة معاصرة لمجموعة مؤلفين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط١ ٩٧٢ ص ٩١ وما بعدها .

[3] المقدمة : دار العلم ، بيروت ط٦ ٩٨٦ ص ١٩٢

[4] المقدمة ، ص ١٩٢

على هذا الأساس تحدث الخليفة الراشد علي بن أبي طالب عن تلك الضرورة متمثلة في إقامة الإمامة سواء أكان الإمام براً أم فاجراً .

أجل لقد قال الحضور لهذه الخليفة إننا نفهم أن يكون الإمام براً ، ولكننا لا نفهم العكس ، فأجاب كرم الله وجهه ذلك للضرورة ، ولأن الإمام يمنع الفتن ، ويحول دون السرقات وغير ذلك.

ومما لا شك فيه أن الأصم أو بعض الخوارج ليسوا الوحيدين الذين أخرجوا السياسة من دائرة الإسلام ، فهنالك كتاب محدثون على رأسهم الشيخ علي عبد الرازق ، وخالد محمد خالد وغيرهم (قبل عدول الأخير عن خط التغريب).

وإذا كان المجال لا يتسع للكلام إزاء هؤلاء فإننا نعتقد أن المفكرين العرب المحدثين تكلموا الكثير عن ذلك ، ولهذا سنكتفي بتحليل مقال حديث نسبياً لمؤلفه الدكتور عادل ضاهر[1] فما هو هذا المقال وما هي الخطوط العريضة فيه ؟؟

البحث العاشر

موجز خطاب عادل ضاهر حول الإسلام والعلمانية

يستهل الأستاذ ضاهر مقاله متعرضاً لرأي أحد الكتاب الإسلاميين بأن الإسلام يتضمن بحكم ماهيته الدولة [٢]، وينعي الأستاذ ضاهر هذه العلاقة المفهومية الجوهرية النابعة من الطبيعة الذاتية للإسلام ، ويدلل بالمفارقات المنطقية لهذه المقولة .

ذلك أن الفارق واضح وبيِّن بين اعتبارنا العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة تاريخية، أو اعتبارها علاقة مفهومية.

فالحال الأولى تعني أن الظروف التاريخية ، وليس أي شيء آخر هي التي أوجبت إقامة دولة لغرض ترسيخ الدين ، أما في الحال الثانية فالسياسة متضمنة في صلب التعاليم الدينية الأساسية للإسلام ، ولا تخضع لتقلبات الزمان وبمعنى آخر إننا إذا أخذنا الفحوى العقدي الأساسي للإسلام ، فإننا سنجد أنه يشكل وحده أساساً كافياً لاشتقاق الاعتقاد بضرورة توجيه الإسلام نحو إقامة دولته ، أي أن الاعتقاد الأساس للإسلام بالله الواحد الأحد ، الخالق لكل ما في السموات والأرض وذي العلم الكلي والقدرة الكلية وذي

---

[١] مقاله الموسوم بعنوان الإسلام و العلمانية منشور في كتاب الإسلام والحداثة دار الساقي ببيروت ط١ ٩٩٠ ص ٧١ وهذا الكتاب يتضمن عدة مقالات منها المقال المذكور .

[٢] هو رأي محمد فتحي عثمان : الإسلام وحي واجتهاد ، منبر الحوار ، العدد ٩ السنة ٣ ربيع ٩٩٨ ص١٣٥

الوجود الواجب يتضمن منطقياً الاعتقاد أن المسلم ملزم بأن يقيم دولته على الأسس التي تقتضيها الشريعة الإسلامية [1].

هنا يتساءل الأستاذ ضاهر ما المقصود من قولنا إن اعتقاداً أو موقفاً متضمناً في الماهية العقدية للمسلم ؟؟ .

يجيب عن ذلك بالقول إن الكلام على الماهية العقدية للإسلام ، هو كلام على ذلك الاعتقاد الذي له أسبقية منطقية على الاعتقادات الدينية الأخرى للمسلم ، ومن جهة ثانية فالأسبقية المنطقية للاعتقاد الذي يفترض أنه يشكل الماهية العقدية للمسلم هي أسبقية ابستمولوجية[2] .

مرة ثانية يعود الأستاذ ضاهر لتحديد هذه الماهية بالقول : الاعتقاد بوجود خالق أزلي كلي الحضور واحد أحد لكل شيء خالق واجب الوجود كلي العلم وكلي الخير وذي حرية تامة ومصدر للإلزام الأخلاقي [3].

بعد هذا التحديد ينبري الأستاذ ضاهر لنعي الارتباط المفهومي بين الإسلام والسياسة طارحاً السؤال الآتي : هل يمكن أن يأمر الله البشر بأن يقيموا دولتهم على أسس معينة دون سواها بغض النظر عن ظروف الزمان والمكان ؟؟؟

يؤكد الكاتب المذكور أن هنالك أربع قضايا أساسية تترتب على كون علاقة الإسلام بالسياسية هي أكثر من علاقة تاريخية ، وهذه القضايا هي :

- إن الله بحكم طبيعته ، لا يمكن إلا أن يكون قد أمر المسلم بأن ينظم شؤونه السياسية والاجتماعية وفق قواعد معينة .

- إن ما أمر الله به هو أن هذا التنظيم وفق قواعد معينة بغض النظر عن الظروف .

- إن الله أمر المسلم بالذات أن يقيم الدولة على القواعد التي نص عليها القرآن والسنة.

- إن الإنسان عاجز بحكم طبيعته عن تدبير شؤون دنياه .

وهنا يتصدى المؤلف لمناقشة هذه القضايا رافضاً أن تكون الفاعلية السياسية فريضة مطلقة يفرضها الإسلام شأن الفرائض الأخرى [1].

---

[1] المقال السابق ص ٧٣

[2] المقال السابق ص ٧٤

[3] إن الكاتب عرض لأسماء الله الحسنى بما يتعلق مع وجهة نظره مستبعداً فكرة العدل ذات المضمون الدينامي الحركي .

ومن جهة ثانية ، فهو يطرح القضية بشكل آخر مآله أن الله يفرض على المسلم أن يعتنق الشريعة بغض النظر عن الظروف التاريخية، لأن هذا التقنين هو الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة، وبمعنى أوضح فإن اعتقاد المسلم بوجود خالق للكون يعود بالضرورة إلى الاعتقاد بأن هذا الخالق أمر المسلم بأن يعتنق الشريعة، وإنه في الوقت نفسه إصرار على أن الله لم يكن يملك بحكم طبيعته إلا بأمر المسلم بما أمره به بخصوص تقنين الشريعة [٢].

وبالطبع فالمؤلف يرفض كل ذلك مدللاً بما يلي :

١-هنالك علاقة تاريخية بين الإسلام وبين دخوله طور السياسة، ومن ثم فلولا هذا الطور لبقى القرآن مقتصراً على السور المكية.

وفي الوقت نفسه يفند رأى الصحوة الإسلامية المدلل بأن الأحداث التي رافقت نشأة الإسلام ، ما كانت لتجري إلا كما جرت عليه، ولم يكن حتى الله يملك بأن يغير في مجراها ، وبالطبع – والكلام للأستاذ ضاهر – فالنتيجة هذه خارجة عن المنطق والأحداث المشار إليها ذات طابع جائز، وتخضع بالضرورة للإرادة الإلهية [٣].

٢- إن الماهية العقدية للمسلم لا تختلف بالنسبة للأمور الأساسية عن الماهية العقدية للكتابيين ، ومن ثم فإذا كانت الماهية العقدية واحدة للاثنتين ، إذن لماذا ترتب الصحوة الإسلامية القول إن السياسة مرتبطة بالإسلام وحده.

٣-لا يمكن اشتقاق أية نتائج ذات مدلول سياسي اجتماعي اقتصادي محدد من الماهية العقدية للإسلام .

٤- إن قولنا إن الله لم يملك منطقياً إلا أن يأمر المسلم بالذات بأن يقيم دولته على قواعد معينة ، هو أن نقول شيئاً غير متماسك منطقياً ، لأن الله إذا فعل ذلك يكون قد فعل بسبب ظروف المسلم ، أو لأنه يتمتع بسمات ذاتية متميزة .

٥-إن الاعتقاد بأن الله أمر المسلم بأن يقنن الشريعة بغض النظر عن الظروف هو اعتقاد يتناقض مع طبيعة الله الذي لا يأمر بما هو خارق، ولأن ما هو خارق مناقض للعقل أن يأمر الله بهذا الفعل ، أو ذاك مراعاة للظروف .

---

[١] المقال السابق ص ٧٧

[٢] المقال السابق ص ٧٩

[٣] المقال السابق ص ٨٢

ويستطرد الباحث ليحدد تلك القواعد التي يمكن أن تشكل حلقة الوصل بين الإسلام والسياسة [١] ، مثل قاعدة قطع يد السارق وجلد الزانية ونوال الذكر مثل حظ الأنثيين وتحريم الربا والميسر وشرب الخمرة ، وما أشبه ذلك [٢].

وهنا يشير الكاتب إلى ناحية ثبوت هذه النصوص مبيناً الفارق بين ثبوت النص وثبوت مضمونه، ومن جهة أخرى يدلل بأن الأدلة على ثبوت النص قد تكون من القوة بمكان ، إلا أنه مهما كانت قوته لا يمكن أن تكون أدلة مطلقة على ثبوتها [٣].

ومن جهة أخرى ففي رأيه لا يوجد في مبادئ المنطق، ولا في العقيدة الدينية ما يفرض بالضرورة ألا يصدر عن المطلق ما هو شرطي أو نسبي ألا ينطبق المطلق إلا بأوامر مطلقة.

والدليل على شرطية هذه القواعد أنها تتدرج بحكم طبيعتها ، وتستمد صحتها من مبادئ أشمل منها خلقية أو عقلية [٤].

وكي يبرهن الكاتب على المقولة الأخيرة يؤكد أن الأحكام تجد أساسها في القواعد كما أن هذه القواعد تجد أساسها في المبادئ ، وإن ما تحض القاعدة على فعله ، أو عدم فعله لا يمكن اعتباره أكثر من واجب من واجبات الوهلة الأولى . PRIMA FACY DUTY

ويضيف المؤلف بأن الأحكام والقواعد الشرعية التي يفترض أن تشكل حلقة الوصل بين الإسلام والسياسة لا يمكن أن تستمد صحتها إلا من القواعد الخلقية، إذن فلا معنى مطلقاً لاعتبار السابقة صحيحة بشكل مطلق.

وما يوضحه تحليلنا – والقول للكاتب – هو أن هذه الأحكام لأنها لا يمكن كوننتها لا يمكن أن تكون جزءاً من التعاليم الأساسية للإسلام [٥].

فهذه الأحكام بحكم طبيعتها التي لا تقبل الكونية مرتبطة بالظروف والعوارض ، وهي إذن موجهة فقط للذين لهم ظروف من الظروف نفسها التي وجد العرب فيها يوم مجيء الإسلام .... ولذلك فإذا جعلناها

---

[١] المقال السابق ص ٨٢

[٢] المقال السابق ص ٨٢

[٣] المقال السابق ص ٨٤

[٤] المقال السابق ص ٨٦

[٥] المقال السابق ص ٩١

في صلب التعاليم الأساسية للإسلام ، فإننا بذلك نجعل الإسلام موجهاً لشعوب تعيش في ظل ظروف معينة ولولاية شعوب سواها ، وهذا ما يتناقض مع كونية الإسلام [1].

وعقب ذلك يقدم الباحث السؤال الآتي :هل يمكن لمنظري الصحوة تجنب المأزق الأخير؟؟

يجيب عن ذلك بأن هؤلاء يقترحون أن الذي يربط الإسلام بالسياسة ليس الأحكام، وإنما المبادئ المعيارية التي هي أقل ارتباطاً بظروف البشر، وأكثر كوننة ، ومع ذلك فالمؤلف يوجه إلى هذا الرأي الاعتراضات الآتية :

١-إن المبادئ المذكورة (المصالح المرسلة، العدالة، الرحمة، الخير العام) ليست ذات مضمون سياسي بالضرورة ، ومن جهة أخرى فهي ليست إسلامية أكثر منها مسيحية أو بوذية أو هندوسية، وبالتالي إنها شأن عقلي إنساني عام ، وليست شأناً إسلامياً [2].

هنا لا يعود لدينا أي جواب عقلي عن السؤال : لماذا ينبغي تبني منظومة من هذه المبادئ لا أية منظومة سواها ؟؟
واضح أنه إذا أردنا أن نجعل هذه المبادئ في صلب التعاليم الأساسية للإسلام ، فعلينا أن نحررها من أي طابع نسبي ، ونعترف بعقلانيتها ولا نقدم شيئاً خاصاً بالإسلام [3].

فالقواعد أو المبادئ التي يفترض أنها تشكل الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة تتناسب إسلاميتها عكسياً مع مستوى تجريديتها ، وبمقدار ما يزيد ارتباطها بالإسلام ، وتزداد بالتالي المسوغات لاعتبارها خاصة بالإسلام ، بمقدار ما ينخفض مستوى تجريديتها ، ولكن بمقدار ما يرتفع مستوى تجريديتها بمقدار ما يقل ارتباطها بالإسلام ، وتصبح مشتركة بين الإسلام وما يقع خارجه [4].

إن ما ينتفي حسبانه من خصوصيات الإسلام ، هي من نوع الأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات ، وهذه بحكم طبيعتها النسبية لا يمكن أن تربط الإسلام بالسياسة إلا على نحو تاريخي أو موضوعي، إذن إذا كان الله قد خص الإسلام بالفعل بسمة الارتباط بالسياسة فالعلاقة بين الإسلام والسياسة ، لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية موضوعية ... إذن فالعناصر التي يفترض أن تؤدي دور الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة ينبغي أن تكون من نوع المبادئ المعيارية الشاملة، إلا أن الأخيرة ليست من خصوصيات الإسلام ... إذن إذا كانت العلاقة بين الإسلام والسياسة أكثر من

[1] المقال السابق ص ٩١
[2] المقال السابق ص ٩٢
[3] المقال السابق ص ٩٣
[4] المقال السابق ص ٩٣

علاقة تاريخية موضوعية ، فهي ليست علاقة خص الله الإسلام بها دون سواه ، والنتيجة الأخيرة المترتبة هي أن علاقة الإسلام بالسياسة ليست ضرورية أو مفهومية أو أنها ليست شيئاً خاصاً بالإسلام [1] .

بقيت نقطة أخيرة عالجها الباحث هي كون الإنسان بطبيعته عاجزاً عن معرفة المبادئ المعيارية دون توجيه إلهي، هذا الافتراض في نظر الباحث يتعارض مع إمكان معرفة وجود الله.

وبيان ذلك – في نظر الباحث – بأن معرفة الله يمكن أن تتم بدون معرفة خلقية، إذ أنه يمكن أن نعرف أن الله أزلي وواجب الوجود ، وغير ذلك من الصفات غير الخلقية ، ولكننا نحتاج إلى معرفة أن الله كلي الخير، وهذه المعرفة خلقية ، وغير ممكنة لنا بمفردنا ، إذ كنا بطبيعتنا عاجزين عن أن نعرف ما هي المبادئ المعيارية الأساسية بمفردنا لأن المعرفة الخلقية أو المعيارية سابقة أبستمولوجياً على المعرفة الدينية، وهذا يعني أنه إذا كان ممكناً لنا أن نكون في هذا الوضع ، إذن فإنه لا يصدق علينا أننا عاجزين بحكم طبيعتنا عن أن نعرف المبادئ المعيارية الأساسية بمفردنا [2] .

وينهي الباحث بحثه ليضع نفسه خارج دائرة الوحي مدللاً بالحرف الواحد : من الواضح من تحليلنا أنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي، لا نملك إلا أن نعامل المعرفة المزعومة التي يأتينا بها من يدعي تلقيها عن طريق الوحي على أنها غير مصدقة لذاتها .... إن ادعاءاته تخضع لمعايير ذاتية من منظورنا نحن ، لأننا أصلاً لسنا في وضع ايستمولوجي يسمح لنا بأن نقول إنه تلقى الوحي فعلاً إلا إذا كانت في حوزتنا أدلة مستقلة عن ادعائه تلقي الوحي يثبت أنه فعلاً تلقاه ، ..والوضع الذي نحن فيه هو وضع يخضع لمعايير العقل، وليس لمعايير الوحي [3] .

تحليلنا لآراء الأستاذ ضاهر

عرف الأستاذ ضاهر العلمانية بأنها موقف يفرض أن تكون المعايير التي ينبغي أن يخضع لها الإنسان في تعامله مع الإنسان وفي تنظيمه لشؤون حياته السياسية والاقتصادية والقانونية معايير مشقته من الدنيا لا الدين ، وهذا الموقف يقوم على أساس ابستمولوجي ألا وهو أن المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون الدنيا مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية [4] .

[1] المقال السابق ص ٩٤

[2] المقال السابق ص ٩٨

[3] المقال السابق ص ٩٩

[4] المقال السابق ص ١٠٠

ويطرح فرضية أساسية هي أن الله – وبالحرف الوحيد – خالد أزلي كلي الحضور واحد أحد خالق واجب الوجود وكلي العلم الخير وذي حرية تامة ومصدر للإلزام الخلقي [1].

هكذا يقدم الباحث الفرضية الأساسية، وينبري لترتيب النتائج عليها ، ويحشد لذلك براهين وآليات وأدلة ذهنية ، ولكنه يعلن بكل صراحة أنه يتكلم من خارج دائرة الوحي ، فكيف يسوغ المؤلف هذا الموقف ؟؟

مما لا شك فيه أن كل رؤية علمية لها منهجها وأداتها العلمية ، ومن جهة أخرى إذا كانت الرؤية تستدعي المنهج ، فالمنهج بدوره يصحح الرؤية ويثريها ، ويغني مضمونها ويؤيدها تألقاً ووضوحاً ، لا الرؤية تسبق المنهج ، ولا المنهج يسبق الرؤية ، وكل في فلك يسبحون [2].

وفي نظرنا إن الباحث يبتعد في بحثه عن روح المجال لأنه استعان في تحليله للظاهرة السياسية بآليات بعيدة عن هذا المجال .

ومن جهة ثانية فالباحث طرح أفكاره في إطار حوار مع منظري الصحوة الإسلامية، ومن خلال مقولاتهم وآرائهم وواقعهم، وكنا نتمنى أن تكون منطلقة من الطبيعة الذاتية للإسلام ، مبرأ متحللاً من كل تأثر بالايديولوجيا ونزعاتها.

وفي نظرنا إن المقال يتحلل إلى مفاصل ومحاور أساسية هي: مسألة جوهر العقيدة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة – تاريخية السياسة الإسلامية وارتباطها بالمرحلة المدنية – حلقة الوصل: الأساسية بين الإسلام والسياسة.

١- الماهية العقدية للإسلام وعلاقتها بالسياسة

لقد حدد الباحث هذه الماهية بأنها الإيمان بالله الخالق الكلي الحضور الأزلي ... الخ

وكما قلنا سابقاً فقد اعتبرت هذه الماهية المقدمة الكبرى في بحثه، ولكن الباحث أخذ يعرف هذه المقدمة، ويحدد عناصرها بالطريقة التي تخدم موضوعه ، والمتفحص لهذه الماهية يجد أن الباحث حدد صفات الذات الإلهية بالطريقة التي تحلو له ، والتي تخدم هدفه ، ثم أسقط الصفات الأخرى ، وفي مقدمة ذلك العدل.

وغنى عن البيان أننا إذا أردنا أن نتكلم عن صفة من صفات الله يتعلق بالسياسة ، فإننا نواجه بصفة العدل ، فالعدل هو النواة النووية والجوهر الأساسي في المشروع الإنساني للمعتزلة، بل إن المبادئ الأربعة الباقية لهؤلاء إنما ترتد إلى مبدأ العدل.

---

[1] المقال السابق ص ٧٥

[2] استعملنا فعل يسبحون خلافاً لقواعد النحو حفاظاً على مبدأ التضمين .

وفضلاً عن ذلك فالعدل هو الفاعلية الدينامية المحركة التي توجه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك المنهج الحركي الذي يشكل نواة الإسلام وجوهره والآيات التي تقرر هذا المبدأ ليست موضع خلاف.

والسؤال المطروح هو : كيف نربط المشروع السياسي الإسلامي بأزلية الله، وبأنه واجب الوجود، وغير ذلك ثم نسقط صفة العدل ، أليس هذا الوصف هو الفاعلية الكبرى التي تحمل المشروع السياسي وتبرره.

يقول العلامة السيد محمد حسين فضل الله مؤكداً هذا المعنى : إن الأديان كلها حركة عدل ، وهل يمكن أن يكون هناك عدل بلا دولة ؟؟.... إن الدولة تمثل وسيلة الإنسان من خلال تحريك العدل وتحويله إلى واقع .... العدل لا بد فيه من حاكم عادل ومن شريعة عادلة ومن مواطن عادل ، وهكذا ، ولذلك نعتبر أن الدين إذن كان ينطلق من قاعدة العدل، ومن الطبيعي أن العدل ليس شيئاً معلقاً في الهواء ، وإنما هو قيمة واقعية ، فلا بد له من وسائل، فإذا أبعدنا الدولة عن الدين، فمعنى ذلك أننا أبعدنا الوسيلة عن الحياة [١].

٢-مسألة الوسيط بين الإسلام والسياسة

لقد حدد هذا الوسيط بأنه قواعد الحياة ، ولكنه عندما عمد إلى تحديد عناصر هذه القواعد حصرها بالأحكام الآتية : قطع يد السارق – جلد الزانية – نوال الذكر مثل حظ الانثيين – تحريم الربا والميسر وشرب الخمر.

هل صحيح أن هذه الأمور هي التي تبرر قيام المشروع السياسي ، أو أن هذا المشروع أبعد أفقاً وأعمق جذوراً وأخصب مضموناً ًمن ذلك .

أين هو مشروع الأمن – مشروع حقوق الإنسان وحرياته العامة – المشروع الثقافي – المشروع الأخلاقي – المشروع الإنساني .

أين هو المشروع الاقتصادي بما يتفرع عليه من حقوق العمل والحقوق الاجتماعية [٢] .

لقد أجمع كافة الفقهاء المسلمين بأن هدف الإمارة حفظ الدين وسياسة الدنيا ، وهذا هو التعبير الحرفي للماوردي في كتابه الأحكام السلطانية.

لقد كان موضوع السياسة ينحصر في دراسة علاقة القوة بين الناس [١] ، ولكن هذا الهدف اتسع وعم حتى أصبح موضوعه تحديد القيمة (التحديد السلطوي للقيمة) [٢] authoritative allocation of

---

[١] مجلة الدراسات الفلسفية ، العدد ٢٣ صيف عام ٩٩٥ ص ١١٢

[٢] انظر في وظائف الدولة د. ثروت بدوي : النظم السياسية دار النهضة العربية ١٩٦٤ القاهرة ص ٢٧٤

value ، والتطور الحديث لعلم السياسية يحدد أهداف هذا العلم بالقدرة في الكون الاجتماعي التي هي كالطاقة في الكون الطبيعي [3].

ولا يستغرب لازويل الربط بين إرادة القدرة وإرادة الحياة أو غيرها من النزعات في نفس الإنسان، لأن إرادة القدرة لا بد أن تكون مرتبطة في نظره بغاية ما أو بقيمة ما..

ولذلك فإن الدراسة العلمية للقدرة يجب أن تشمل دراسة (القدرة والقيم) ، ... فالقدرة ليست غاية في ذاتها ، ولكنها وسيلة لغايات أخرى ، والذين يسعون لبلوغ القدرة، إنما ينشدون هذه الغايات ، وغاياتهم مرتبطة بالقيم السائدة في المجتمع ، ومن هذه القيم الأمن، أو الدخل أو المجد [4].

وفي نظرنا إن القرآن الكريم عانق هذا المشروع القدروي بدليل قوله تعالى : (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) (الأنفال: من الآية٦٠)

إذن كيف يبسط الأستاذ ضاهر المشروع السياسي الإسلامي ويحصره في حد الزنا وشرب الخمر ، وغير ذلك .

وإضافة إلى ما تقدم ، فالباحث لا يخضع الأحكام المسبقة (المتعلقة بشرب الخمر والربا والزنا) لمبادئ معيارية خلقية عليا، ومن جهة أخرى يدلل بمقولته التي كررها مراراً والمتضمنة ما يلي: إذا كونت هذه الأحكام خصوصية إسلامية ، فمعنى ذلك أنها تخضع لمنطق الظروف ، وهي بذلك غير قابلة للكونية، أي غير قابلة لأن تكون موضوعاً للسياسة ، ومن جهة أخرى إذا خضعت للمبادئ المعيارية الأخلاقية لم تعد شأناً إسلامياً، بل شأن إنساني عالمي تخضع للعقل، وتكون موضوعاً للمعرفة (ابستمولوجيا) ، وتهم كافة الديانات البشرية وعندئذ لا تكون – في رأي الباحث – موضوعاً للسياسة.

ونحن نؤكد هنا أن شرفاً كبيراً للإسلام أن يلتقي مع الشأن الإنساني العام ومع الصيغة الذاتية للإنسان ، ويزداد هذا الشرف أن الإسلام هو الذي سارع فقنن هذا الشأن العام ، وتبنى هذه المبادئ المعيارية.

وهنا استغرب قول الباحث المدلل بأن المبادئ المعيارية لا تصلح موضوعاً للسياسة ، إذ ما من فقيه من فقهاء القانون العام يقرر ذلك بل إن علم القانون يتضمن بحثاً يتعلق بالصلة بين الأخلاق والقانون وموضوعه النظام العام الذي هو المصفاة التي تصفي الأخلاق باتجاه القانون لتأخذ من هذه الأخلاق morals شريحة محددة يطلق عليها الأخلاقية moralite ، وهي التي تشكل الآداب العامة .

---

[1] د. ناجي صادق الشراب ، السياسة ط١ ٩٨٤ العين ، مكتبة الإمارات ص ١٤ ط١ ، ٩٨٤

[2] د. محمود اسماعيل محمد : دراسات في العلوم السياسية ، مكتبة الإمارات ط٢ ، ٩٨٤ ، ص٢٢

[3] د. حسن صعب : علم السياسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ط٣ ، ٩٧٢ ص ١٤٢ ومابعدها.

[4] د. حسن صعب : المرجع السابق ص ١٤٨

ثم لماذا نفترض التطابق الكامل بين المسيحية والإسلام ، ومن ثم فإذا كان الأمر كذلك فما المبرر لرسالة محمد ﷺ .

يردد الباحث العبارة الحرفية للشيخ علي عبد الرازق التي مفادها : معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشر كلها وحده دينية ، فأما أخذ العالم كلها بحكومة واحدة وجمعه تحت وحدة سياسة مشتركة ، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن طبيعته البشرية [1] .

وحقيقة الأمر أن الرد على الأستاذ ضاهر هو الرد نفسه الذي وجه ضد الشيخ علي عبد الرزاق، ولنستمع إلى رأي الدكتور عبد الحميد متولي حول ذلك ، يقول المذكور: والحقيقة أن مصدر الخلاف ما بين أصحاب الرأيين يرجع إلى عدم وضع المسألة وضعاً صحيحاً .... فلقد دار الجدل بين الفريقين حول معرفة ما إذا كان الإسلام ديناً ودولة ، أم أنه مجرد دعوة دينية لا تنظم شيئاً من أمور المسلم والسياسة.

على أن الوضع الصحيح للمسألة يكون بتحديد ما إذا كان الإسلام قد تضمن تنظيماً لبعض أمور الدنيا ، أو بعض الأسس العامة للتنظيم السياسي .

ولو أن المسألة وضعت في هذه الصورة لما كان ثمة خلاف ، ولما أنكر البعض حقائق ثابتة لا تثير أي جدال [2].

مما لا شك فيه إن القرآن الكريم قد تضمن بعض المبادئ العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل مكان وزمان ، مثل مبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدل والتكافل الاجتماعي [3].

ولا شك أن هذه الأصول السياسية هي بحد ذاتها قيم خلقية ، وإن استبعادها من قبل الأستاذ ضاهر مقابل الكلام عن المبادئ المعيارية الخلقية ، هذا الأمر إنما تم خارج دائرة السياسة ، وهو الأمر الذي يبرر لنا القول إن الأستاذ ضاهر ابتعد عن روح المجال ، أو إنه ابتسر علم السياسة ، وأدخل عليه أموراً بعيدة عنه ومقحمة عليه .

بقي لدينا نقطة هامة هي كون المشروع السياسي الإسلامي مرتهناً مغلولاً بمرحلة هي المرحلة المدنية ، والأسئلة الكثيرة التي طرحها الباحث حول ذلك منها .

-إن الله بحكم طبيعته لا يمكن إلا أن يكون قد أمر المسلم بأن ينظم شؤون السياسية وفق قواعد مدنية.
-إن الإنسان عاجز بحكم طبيعته عن أن يعرف كيف يتدبر شؤون دنياه.

---

[1] يرجى المقارنة بين هذه العبارة للشيخ علي عبد الرزاق في كتاب الإسلام وأصول الحكم وبين عبارات الأستاذ ضاهر .
[2] مقال منشور بعنوان : الإسلام وهل هو دين ودولة ، مجلة القانون والاقتصاد جامعة القاهرة السنة ٣٤ ص ١٠٥
[3] د. ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ، دار النهضة العربية ، ٩٦٧ ، القاهرة ص ١١٥

-إن الله أمر المسلم بالذات دون سواه أن يقيم الدولة.
-إن إقامة الدولة فريضة مطلقة شأنها شأن الفرائض الدينية الأخرى.

وحقيقة الأمر أن الله تعالى لم يفرض قواعد معينة في السياسة ، ولكن أمر بمبادئ وأصول عامة في الحكم ، وهي الأصول التي سبق الاشارة إليها، وهذه الأصول في اتساعها وشمولها ومرونتها وكثافتها صالحة لكل مكان وزمان، ونحن نهيب بالباحث أن يرجع إلى ميثاق الأمم المتحدة أو غيره من المواثيق الحديثة، أو ليصعد معنا في تاريخ الفكر السياسي منذ أرسطو حتى العصر الحديث ، ويرينا ما إذا كان هنالك خروج على أحكام العدل أو الشورى أو الحرية أو التضامن.

هذه هي الأصول التي تحكم مسار المشروع الإسلامي كما سبق الالماح إليه في رأي الدكتور متولي ، إذن فما يعيب الإسلام إذا قنن هذه الأصول في وثيقة ، وجعلها الحبل المتين الذي يعتصم به المسلمون كنجم قطب أو نبراس يهتدون بنوره دون أن يترك ذلك إلى سياق التطور إضافة إلى تأصيل الوحدة الإسلامية في ماضيها وحاضرها ، وإيجاد فاعلية سياسية تهيب بالمسلم أن يعيش حالة جهادية مستمرة من أجل تحقيق هذه الأصول.

ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى اتجاهات فلسفية وضعية تؤمن بإعطاء معنى عام للحياة وأخرى عبثية وثالثة تتطور من أجل خلق هذا المعنى، إذن يكون الإسلام سباق في هذا المجال، ولا ينتظر التطور ، بل يستبق الأمور ويضع هذه الأصول العامة التي هي بذور فقط وفضاء عام للحياة .

أما بشأن افتراض عجز الإنسان عن تنظيم حياته فلا أحد يتحدى بذلك ، والإسلام حض الإنسان أن يمشي في مناكب هذه الأرض يتعامل معها مستخلصاً العبر مستنبطاً القوانين ، وكل ما هو من علوم الطبيعة لا علاقة للدين به، ومن جهة أخرى فالمسلم يستنبط من العلوم الإنسانية والاجتماعية كل ما هو صالح لحياته شريطة أن لا يتعارض مع النص، والنص في هذا المجال فضفاض بدليل أن الشريعة رحمة كلها عدل كلها مصلحة كلها .

بقي علينا الحديث عن توقيت المشروع السياسي توقيتاً مرتهناً مغلولاً منفعلاً بالمرحلة المدنية ليس إلا.
والسؤال المطروح هو: هل إن الإسلام مشروع محلي زمني ، أم إنه خلاص أخروي ، إذن كيف نتصور أن مبادرته مجرد أحكام زمنية تاريخية مؤقتة ؟؟
ومن جهة أخرى لنا أن نتساءل قائلين : هل إن أصول الحكم الخمسة الناظمة للسياسة في الإسلام جاءت على سبيل الأمر ، ثم لنا أن نتساءل مرة ثانية متى كان المبدأ ذو طبيعة مؤقتة؟؟

وفي نظرنا إن أصل الأصول السياسية في الإسلام هو المبدأ الذي استنبطه ابن عقيل المدلل بأن السياسة الشرعية ، هي ما كانت أقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد .

أليس هذا المبدأ بمرونته العجيبة يعطي المسلم السعة والمرونة والإسلاس لمواجهة كل مسألة سياسية دون إحراج ، معتمداً على توازنات لا حصر لها يقيمها بشكل تكون المعادلة أقرب إلى العدل أو إلى الصلاح . هل إن هنالك صيغة محددة تقيد هذا المبدأ ؟؟... هل إن هذا المبدأ قادر لإنتاج قواعد وأحكام لا حصر لها ؟ ... سؤال نطرحه على الأستاذ ضاهر .

إن علم القانون يدلل بضرورة إعطاء سلطات تقديرية لكل شخص ابتداء من الضارب على الآلة الكاتبة حتى رئيس الدولة، وإن أبرز ملامح السلطة التقديرية هو اختيار الزمن المناسب للتصرف : LE TEMP CONVENABLE .

والسؤال المطروح هو : هل فرض الإسلام صيغة معينة للدولة ، ثم هل قيد المسلمين بأن يقيموا الدولة في لحظة معينة؟ .

لا نعتقد أن الله تعالى سلب المسلمين هذا الحق ، بل أعطاهم مكنة تقدير ذلك على ضوء مصالحهم وظروفهم.

هكذا يكون الإسلام قد دلل بأهمية السياسة كرافعة وناهض للحياة، ولقد حض المسلمين لاستخدام هذه الآلية من أجل فاعلية الحياة ، ودفعها إلى صوب التقدم والازدهار.
إن طبيعة الحقيقة الدينية في التشريع الإسلامي بما هي خصيصة جوهرية تجعل العمل السياسي عنصراً أساسياً في مفهوم العبادة [١].

هذا فضلاً عن أن عناصر العقيدة في الإسلام بما هي منطلق للحقيقة الدينية فيه ، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة ، قد غدت حقائق توجه التدبير السياسي داخلاً وخارجاً ، وتكفي بالتالي سداد هذا التوجه شطر غاياته الإنسانية ، كما تضمن تجنيبه مواقع الزلل والظلم والشطط والطغيان ، لا سيما في العلاقات الدولية ، سلماً وحرباً، بفضل تطهيرها للبواعث وخلق الوازع الذاتي الذي يحدو المكلف إلى التنفيذ والامتثال طوعاً وبرهافة الحس بالمسؤولية مدللاً عن الوازع الخارجي القهري، هو ما أشار إليه العلامة ابن خلدون ، مفصلاً حاسماً بين الدولة في التشريع السياسي الإسلامي وغيرها من الدول في التشريع الوضعي [٢].

أجل لقد دللنا سابقاً برأي موزيكار بالتحول الكوبرنيكي الكبير ضد الأخلاق على يد العلمانية، وقلنا إن الإنسان تحول على يد العلمانية إلى إنسان اقتصادي ، ثم قيام العلمانية بإيجاد صدع وانشطار بين نشاطه الأخلاقي ونشاطه السياسي الاجتماعي.

---

[١] د. فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم مؤسسة الرسالة ، بيروت ٩٨٧ ط٢ ص ٣٥
[٢] المقدمة ص ١٤٢

وفضلاً عن ذلك فالعلمانية قامت بعملية انفصام آخر في الجماعة ، إذا فصلت فيها بنوع من التقاطع الأفقي ، الجسم السياسي عن حقيقته السوسيولوجية [1] .
الحقيقة السوسيولوجية هي الجماعة كونها معطى أساسي غير منجز، تحركه منطلقات تارة متوازنة وطوراً متناقضة ، أما الجسم السياسي فهو كذلك أعضاء الجماعة، ولكن باعتبارهم مواطنين ، وهذا يعني أنهم بفصلهم عن اهتماماتهم الشخصية لا يفكرون ولا يعملون إلا وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة [2].
لقد قامت العلمانية بوضع محاجزة بين ما هو إنسان وما هو مواطن، فقد نزعت الفرد من الجماعة، وجعلت له وجوداً مستقلاً عنها على خلاف ما كانت عليه الحال في العصور القديمة التي كانت تذيب الفرد في الجماعة التي يعيش فيها [3].
وإذا كانت العلمانية قد قالت بالفصل بين ما لله وما لقيصر، فإنها لم تبين ما هو لقيصر وما يترك لله .

والخلاصة أن الإنسان مركب من كلا العاملين الزمني والروحي، ولا يمكن الفصل بينهما عن طريق شطر الإنسان إلى شطرين ، وبالتالي فالعلمانية – ومظهرها السياسي (البرجوازية) – خلقت شرخين في الإنسان :

-الأول بفصل الحقيقية الاجتماعية عن الحقيقة السياسية ، وهذا هو مبرر الاشتراكية وانطلاقها من رحم البرجوزاية لتندد بها، ولتحتل موقعاً عدائياً خاصاً ضدها.

-الثاني بين الحقيقة الدينية ، والحقيقة السياسية ، وهذا هو موضوع الصراع الراهن بين الرأسمالية والإسلام .

هذا الانشطار أدى إلى بروز ظاهرة هامة مميزة للمجتمع الغربي، ألا وهي العلمنة العقلانية العلمية التي تضع كل شيء محل الفحص والتساؤل والشك حتى الذات الإلهية.

ولقد قاد ذلك – بدون شك – إلى تقدم في ثمرات العقل الإنساني ، ولكن في الوقت نفسه قاد إلى نزعة الإلحاد والسعادة المادية والملذات الجسدية على حساب الغنى الروحي، وهكذا ظهرت بوادر الغم والكآبة والفقر الجواني والانتحار في بلد كالسويد مثلا يقوم بأعظم عملية تأمين للحاجات المادية للإنسان.
لقد قام الغرب بعملية فذة في مجال الترقية القانونية، وظهر مفهوم الفرد المواطن على حساب الشخص البشري ذي العمق الروحي [4] .

---

[1] جورج بوردو : الدولة ، ترجمة د . سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ ص ١٢١

[2] د. ثروت بدوي : النظم السياسية ص ١١٤ .

[3] المرجع السابق ص ١١٤

[4] المرجع السابق ص ١٥٠و١٥١

البحث الحادي عشر

طبيعة وخصائص الظاهرة السياسية في الإسلام

لا بد من الإشارة إلى ناحية هامة ، وهي أن المقام لا يتسع هنا للحفر والتنقيب والتفكيك الكامل لهذه الظاهرة، ولهذا فإننا سنقتصر على تبيان الخصائص العامة دون التفصيلات ، وفيما يلي بعض الخصائص المذكورة :

١-المقصود من السلطة الدينية : هذه السلطة تعني أن يدعي إنسان أو مؤسسة فكرية أو سياسية حق التكلم باسم الله وحق الادعاء بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك بشؤون الدين أو الدنيا.

فالإسلام لا يخلع القدسية على أحد أو على فكر إلاّ على الرسول ، وفيما يتعلق بالجانب الديني [١].
وقد عرضنا سابقاً لقول الإمام مالك بن أنس المتضمن : كلكم رد إلاّ صاحب هذا القبر ، ويقصد من ذلك الرسول ﷺ .
وقول الإمام أبي حنيفة : الرسول على الرأس والعين ، أما الصحابة فهم رجال ، ونحن رجال .

وباختصار فالإسلام ينفي العصمة عن البشر جميعاً ، اللهم إلا عصمة الرسول ﷺ في الجانب الديني ، لأنه في هذا الجانب كان مبلغاً من السماء، ولم يكن مجتهداً ولا مبدعاً، أو مبتدئاً، أما الجانب الدنيوي ، فلقد كان فيه بشراً مجتهداً عند غياب النص الصريح ، ومن ثم فقد كانت اجتهاداته وآراؤه في هذا الجانب موضوعاً للشورى، أي البحث والأخذ والقبول والرفض والإضافة والتعديل ، ومصداقاً لذلك قال ﷺ : ما كان من أمر دينكم فإلي ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به.

وقال: إنما أنا بشر إن أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأي ، فإنما أنا بشر.
وقال: أنتم أعلم بأمر دنياكم [٢].
ولقد أدرك المسلمون الأوائل أن موت الرسول يعني ختام النبوة، وانتفاء حق أحد بالتحدث عن الخالق، وبالتالي انتفاء العصمة والقدسية.
ومن هذه المشكاة وعلى هذه الأرضية الصلبة وقف الخليفة أبو بكر قائلاً: إن رسول الله كان يعصم بالوحي ، وكان معه ملك ، وإن لي شيطاناً يعتريني ألا فارعوني ، فإن استقمت فأعينوني ، وإن زغت فقوموني [٣].

---

[١] د. محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط٢ ، ٩٨٠ ، ص١٣

[٢] هذا الحديث بألفاظه المتعددة ومعناه الواحد مروي عن طلحة بن عبيد الله وعن أنس بن مالك وعن رافع بن خديج وعن السيدة عائشة ، وهو في صحيح مسلم وسند ابن ماجه ومسند الإمام احمد بن حنبل .

[٣] الشهر ستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٩٢

ولكن إذا احتجبت العصمة عن الفرد، فإن رأى الفرد ليس كرأي المجموع ، فللأمة مجتمعة مستوى من الصواب والحكمة والعبقرية لا تتوفر للفرد أو للجماعة إذا تفرقت ، ومن ثم فالعصمة متحققة وقائمة ومتوفرة للأمة ، وهذا هو معنى قوله ﷺ : لا تجتمع أمتي على خطأ .
وقوله ﷺ : لا تجتمع أمتي على ضلال، وقوله ﷺ : ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن [1] .

وعلى هذا الأساس يقول الإمام محمد عبده :ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناه .... وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته، أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب وسنة رسوله ، لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف أو خلف ، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، فليس في الإسلام ، ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه [2] .

ويحدد الإمام محمد عبده أن الأمة هي مصدر للسلطة ، وهي صاحبة الحق في السيطرة على الحاكم، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه .

ويتابع الإمام عبده القول : إن بعض الناس يقولون إنه لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني ، أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو لشيخ الإسلام ؟؟
وأقول ، إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره [3] .

المبحث الثاني عشر

صاحب السلطة في الإسلام

لا شك أن الاتجاهات الديمقراطية والعلمانية المعاصرة تنسب السلطة إلى الشعب، فهو مقرها ومستودعها، بل وأبعد من ذلك فهنالك من يدلل بأن هنالك سلطة واحدة هي الإرادة العامة ، وما تسمى مجازاً السلطة التشريعية والتنفيذية أو القضائية إنما هي أجهزة تنبثق عن السلطة الواحدة والوحيدة إلا وهي الإرادة العامة.

---

[1] المرجع السابق ص ٤٩٢

[2] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، دراسة وتحقيق محمد عمارة طبعة بيروت ، ٩٧٢ ، ج٢ ، ص ٢٨٨

[3] المرجع السابق ص ج٤ ، ص٤٣٠

وهنا يتبادر إلى الذهن طرح السؤال الآتي : لمن الحكم في الإسلام ؟؟

لا شك أن هنالك بعض الدارسين في الساحة الإسلامية والعربية من يسند السلطة إلى الله ((مبدأ الحاكمية لله))، وبالطبع فإذا قلنا إن السلطة لله كانت ديناً ووحياً، ومن ثم كانت سلطة دينية، وكان متوليها حاكماً بالحق الإلهي ، ونائباً عن الله، وخليفة له وظلا، أما إذا قلنا بأن صاحب السلطة الأصلي هو الشعب، كان متوليها نائباً عن الأمة ووكيلاً، وكان مسؤولاً أمام الأمة.

ولقد أجمع علماء الفقه الإسلامي – عدا علماء الشيعة – على أن الإمامة عقد [1] ، أي أن الإمامة تثبت بالاختيار والاتفاق، لا بالنص والتعيين.

ويرى الدكتور السنهوري في كتابه عن الخلافة أن عقد الإمامة عقد حقيقي مبني على الرضا ، وأن الخليفة أو رئيس الدولة في الإسلام يتولى السلطة نيابة عن الأمة [2] .

ولقد ثار جدل طويل حول وجوب الخلافة، فقال البعض وهم الأغلبية بوجوبها شرعاً، إما باعتبارها من أركان الدين (الشيعة) أو باعتبارها من أصول الحكم في الإسلام (الكثرة من علماء السنة) ، بينما ذهب رأي آخر إلى أن الخلافة ليست فرضاً من فروض الدين ، كما أنها لا تعد أصلاً من أصول الحكم [3] .

وهذا ما أكده الفقيه ابن حزم الأندلسي بقوله : اتفق جميع أهل السنة ، وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وإن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم بين أفرادها أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله، حاشاً النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم فرض الإمامة ، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم [4] .
ويستدل ابن حزم على ذلك بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)(النساء: من الآية٥٩) [5] .

والخلافة بمثابة أمانة في عنق الخليفة، ومن ثم فهو مسؤول أمام الأمة، كما هو مسؤول أمام الله، ولأن الخليفة راع، وكل راع مسؤول عن رعيته ، ويرى فقهاء السنة جواز خلع الأمة للخليفة متى ثبت نقضه

---

[1] – ابن خلدون المقدمة ص ١٧٤ – الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ص٤ – محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ص ٢٤

[2] كتابه : الخليفة رسالة بالفرنسية باريس ٩٢٦ ص ٩٤

[3] د. عبد الحميد متولي : مقالة السالف الذكر ومحمد يوسف موسى : نظم الحكم في الإسلام ود. ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص١١٨

[4] د. محمد يوسف موسى : نظم الحكم في الإسلام ص ١١

[5] د. ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص١١٨

للعهد أو عجزه بعلة لا يرجى صلاحها ، ولكن بعض الشيعة الإمامة يقولون أن الخلع ، لا يجوز بعد انعقاد الإمامة [1] .

على هذا الأساس فلا مجال في الإسلام لنظرية الحق الإلهي المباشر (الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة) ، ولنظرية الحق غير المباشرة، حيث الله لا يتدخل مباشرة في اختيار الحاكم، وإن كان من الممكن أن يرشد الأفراد إلى الطريق الذي يؤدي بهم إلى اختيار حاكم معين [2] .

لذلك فليس صحيحاً ما ردده المودودي بنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر ، لأن ذلك أمر مختص به الله وحده .... ولما كانت ديمقراطية السلطة فيها للشعب جميعاً ، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية ، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الشيوقراطية theocracy [3] .

ويرى الدكتور عمارة أن الحديث في الفكر الإسلامي عن حق الله إنما يعني حق المجتمع، وأن القول بأن المال مال الله معناه أن المال مال الأمة والمجتمع، ومن ثم فإن الحديث عن حكم الله وسلطانه ، إنما يعني في السياسة حكم الأمة وسلطانها [4] .

ويدلل الدكتور عمارة بأن كلمة الحكم الواردة في القرآن الكريم، إنما تعني الفصل في الأحكام [5] .

ويؤكد الدكتور عمارة أن تاريخ الفكر الإسلامي يدلنا على أن أول من قال بفكرة الحاكمية لله في السياسية ونظر الحكم كانوا هم الخوارج عندما اعترضوا على التحكيم بين علي ومعاوية في صفين ، فصاحوا صيحتهم الشهيرة (لا حكم إلا الله) ، حتى لقد سموا (بالمحكّمة) ، ولقد كان تعليق الإمام علي قولهم هذه : إنها كلمة حق يراد بها باطل [6] .

على هذا يرفض ابن خلدون ، ومعه إجماع الفقهاء على أن الإمامة ليست من الأصول ، بل من الفروع ، يقول المذكور: وشبهة الشيعة الإمامية في ذلك ، إنما هي كون الإمامة من أركان الدين .. وليس كذلك إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق [7] .

---

[1] المرجع السابق ص ١٢١

[2] المرجع السابق ص ٨٧و٨٩

[3] كتابه نظرية الإسلام السياسية ، مؤسسة الرسالة بيروت ٩٦٩ ص ٢٥٠ .

[4] د.عمارة : السلطة الدينية ص ٤٧

[5] المرجع السابق ص ٤٧

[6] المرجع السابق ص ٧٧

[7] المقدمة ص ١٦٨

البحث الثالث عشر

طبيعة السلطة في النظم الإسلامية

هل حدد الإسلام نظام حكم معين يجب اتباعه ؟؟

الجواب بالنفي لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة قطعاً بحكم التطور للعقل الإنساني الرشيد يصوغها وفق مصلحة المجموع، وفي إطار أصول الحكم التي سبق الاشارة إليها، فشيخ الإسلام ابن تيمية يقرر أن السياسية الشرعية مرجعها في القرآن آية الطلب من الأمراء أداء الأمانات والحكم بالعدل، وآية طلبت من الرعية الطاعة لأولي الأمر إذا هم أدوا الأمانات وحكموهم بالعدل [1] .

ونحن نعتقد أن صمت القرآن الكريم عن تفصيل نظم الحكم والسياسة للمسلمين، هو موقف إلهي مقصود، لأنه هو الموقف الذي التزمه الدين الحنيف حيال كل ما عهد به إلى عقل الإنسان ، وارتبط بالأمور المتغيرة التي تستعصي نظرياتها على الثبات، وإلا فهل يعقل عاقل أن يطبق القرآن على نظم الحكم آيات تساوي ما جاء به عن بقرة بني إسرائيل ؟؟؟.

وهذا ما أكده الإمام محمد عبده بقوله : إن تفصيل طرق المعيشة مما لا دخل للرسالات السماوية فيه، إلا من وجهة العظة العامة ، والإرشاد إلى الاعتدال فيه ، وتقرير أن شرط ذلك كله أن لا يحدث ريباً في الاعتقاد بأن للكون إلهاً ، وأن لا ينال أحد من الناس بشر ...

إن الدين لم يعلم المسلمين التجارة ولا الصناعة، وتفصيل سياسة الملك، ولا طرق المعيشة في البيت، ولكنه أوجب عليهم السعي إلى ما يقيمون به حياتهم الشخصية والاجتماعية، وأوجب عليهم أن يحسنوا فيه ، وأباح لهم الملك، وفرض عليهم أن يحسنوا المملكة ... وكل ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه ، ومطالبتهم به جهل بوظيفتهم ، وإهمال للمواهب والقوى التي وهبه الله إياهاً ليصل بها إلى ذلك .. وقد أرشدنا نبينا ﷺ إلى وجوب استقلالنا دونه في وسائل دنيانا إذ قال: ما كان من أمر دينكم فإلي ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به[2].

ويحدد ابن القيم معنى الشريعة ، ودور الجهد البشري في صنع السياسة التي هي جزء من الشريعة إذا كانت محققة لمصالح الناس، ومقررة للعدل بينهم يقول : إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم (بكسر الحاء

---

[1] كتابه السياسة الشرعية طبعة القاهرة ، ص١٩٧١ ص ١٥

[2] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج٣ ص ٤٢٠

وفتح الكاف)، أي الحكمة والعلة والسبب ومصالح العباد .... والسياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ، ولا نزل به وحي ... [1]

أما الغزالي فيؤكد أيضاً: أن الشرعيات أمور وضعية اصطلاحية، تختلف بأوضاع الأنبياء والاعصار والأمم [2].

على هذا الأساس لم يجد المسلمون غضاضة في الاستفادة من التجارب الإنسانية ، فعمر بن الخطاب استفاد ، واسترشد في تدوين الدواوين بتجارب الفرس المجوس والروم النصارى في هذا المجال.

وبعد الفتوحات الكبرى للمجتمعات الزراعية بأحواض الأنهار أراد عمر بن الخطاب وضع نظام ضريبي للأرض والزراعة، فوقع الاختيار على النظام الذي وضعه كسرى أنوشروان [3].

البحث الرابع عشر

مسألة فصل الدين عن الدولة

العقيدة في الإسلام عنصر جوهري في تشريعه بوجه عام ، والسياسي منه بوجه خاص ضماناً لثبات الخلفية الأخلاقية للنشاط الإنساني بعامة والسياسي بخاصة [4].
وعلى هذا الأساس فالحقيقة الدينية في لب وقلب كل نشاط لأن هذه الحقيقة هي التي تعطي النشاط ضميره وروحه ووجدانه.

هكذا يقرر الإمام محمد عبده :لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه، ويأخذهم بأحكامه فرأيتهم قد نهضوا ، والقرآن في إحدى اليدين ، وما قرر الأولون ، وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى ، ذلك لآخرتهم ، وهذا لدنياهم ، وساروا يزاحمون الأوروبيين ، فيزحمونهم [1] .

---

[1] لهذا النص تتمة وقد سبق إيراد النص بكامله .

[2] فضائح الباطنية ، طبعة القاهرة ، ٩٦٤ ، ص٩٦

[3] د. عمارة : السلطة الدينية ص ٩٠

[4] د. دريني : خصائص التشريع في الإسلام ، ص٧٥

ذلك أن الإسلام يميز بين العلوم الشرعية ، وبين ما سواها من العلوم، فالأولى تتعلق بالنبوة وباليوم الآخر وبالعبادات وبأركان الدين، هي علوم شرعية ، المرجع الأول فيها إلى النصوص الموحى بها ، وهذه هي علوم الدين ، وما سواها من العلوم رغم تسميتها بالإسلامية، فإنها علوم عقلية دنيوية، جاءت ثمرة لنشاط العقل الإنساني المحكوم فقط بالحقائق المكتشفة في ميادين هذه العلوم ، فنحن لدينا في تراثنا علوم وفنون ، مثل العمارة الإسلامية والزخرفة الإسلامية، والفن الإسلامي والطب والصيدلة .... الخ ولقد سميت إسلامية بالمعنى الحضاري لا الديني ، وهي علوم العقل الإسلامي، وليست علوم الوحي الإسلامي ، وهي محكومة بحقائق العلم، كما يقررها عقل العالم المسلم، فليست هناك علوم مسلمة وأخرى كافرة ...[٢] .

والكل يسلم بأن التصوف هو واحد من العلوم الإسلامية، والكل تقريباً يرى فيه علماً خارجاً عن نطاق علوم الشريعة ، فهم قد ميزوا بينه وبين علوم الشريعة عندما قسموا العلوم إلى : علم شريعة، وعلم حقيقة، فجعلوا منطق علم التصوف ومعاييره ما سموه بالحقيقة ، بينما ظلت الشريعة هي منطلق علومها ومنطقها هو أداة البحث في هذه العلوم، بل سموا أهل هذا العلم – المتصوفة – أهل الحقيقة [٣].

تلك ميزة امتاز بها تراثنا الديني في جوهره وأصالته ونقائه ، عن تراث الكنيسة في أوروبا، ومن ثم فلا بد وأن تختلف منطلقاتنا ، إذا نظرنا إلى علاقة الدين بالعلم عن منطلقات الأوربيين ، فليست هناك معركة بين الدين الإسلامي وبين العلوم ،حتى يكون هناك عداء، لأنه لا مدخل للدين في مجالات بحث هذه العلوم اللهم إلا دعوة الإنسان كي يعمل عقله دائماً وأبداً كي يغني حياته ، ويتخذ من تراث العلم ومكتشفاته عبراً وعظات لعمق إيمانه بأصول الدين.

والأمر نفسه بالنسبة للمجال السياسي ولكن صوت العلمانية قد ارتفع في أوروبا بعزل السلطة الدينية للكنيسة عن شؤون المجتمع السياسي لأن تراث أوروبا كان يشهد سلطة دينية تحكم قبضتها على مقدرات المجتمع ، والإسلام لا يقر السلطة الدينية ، بل هو كما يقول الإمام محمد عبده ينكرها ويهدمها.
هكذا يقرر الدكتور عمارة أنه إذا كانت العلمانية في أوروبا هي موقف ضد دينهم كما فسرته الكنيسة، فهي عندنا : الحقيقة المعبرة عن نقاء الموقف الإسلامي في هذا الموضوع ، فمسيحية أوربا حاربت العلمانية لأنها ضدها، أما إسلامنا فإنه علماني لأنه ينكر السلطة الدينية التي تجعل لنفر من البشر سلطان اختص به المولى سبحانه وتعالى .... ومن هنا فإن الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة والسياسة قد جاءت في مناخ وواقع وتراث كانت فيه وحدة واتحاد بين الدين والسياسة ... ومن ثم فإن مصطلح العلمانية ، لا يمثل عدواناً على ديننا ، ولا انتقاصاً من إسلامنا بل على العكس يمثل العودة بديننا الحنيف إلى موقفه الأصل ، وموقفه المتميز في هذا الميدان .... كما أن فصل الدين عن الدولة لا يمكن أن يكون شعار الذي

---

[١] الأعمال الكاملة ، ج٣ ، ص٢٥١ .
[٢] د. عمارة : السلطة الدينية ص ٩٩ .
[٣] د. عمارة : السلطة الدينية ص ٩٩

يفهمون الإسلام حق الفهم ... فهو شعار مرفوض بنفس القدر الذي ترفض به شعار وحدة السلطتين: الدينية والزمنية في المجتمع والحياة فكلاهما ثمرة معركة أوروبية لها منطلقاتها وملابساتها وموازينها المختلفة عن مثيلاتها في واقعنا العربي الإسلامي [1].

ثم إن الفصل بين الدين والدولة هو في حد ذاته أمر غير منظور ولا قابل للتحقيق لأن الدين وضع إلهي ، يتحقق في فكر الإنسان وسلوكه ، مثله في ذلك ، مع فروق - في التشبيه – مثل معتقدات أخرى ، ومذاهب متعددة يذهب إليها الإنسان في الفن ، والأدب والسياسية والفلسفة، وغيرها من الأسس الفكرية التي تكون مجموعها معتقد الإنسان وفكره، وبها يتحدد سلوكه وينطبع ، وكما تتعايش هذه الأنماط الفكرية والاعتقادية ، وتتجاور، وتتماس في الإنسان الواحد وإن كانت متميزة كل منها عن الأخرى ، كذلك الحال الواحد، وإن كانت متميزة كل منها عن الأخرى، كذلك الحال في المجتمع والدولة، إذ هما حصيلة وضع الأفراد ، ففي المجتمع والدولة تلتقي وتتعايش ، وتتماس أنماط فكرية واعتقادية كثيرة : الدين – الفلسفة – الأدب – الفن ما هو ديني الطابع، وما هو دنيوي المنشأ والصفة ، كل ذلك يلتقي ولكنه يتمايز [2].

ومن هنا فإن الصياغة التي نفضل استخدامها هي أن نقول : إن الإسلام ينكر أن تكون صفة السلطة السياسية الحاكمة دينية، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا يفصل بينهما، وإنما هو يميز بينهما [3].

والرسول ﷺ يضع يدنا على هذه الحقيقة عندما يعلمنا اختلاف طبيعة السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي (من حيث مدنيتها) عن طبيعة تلك السلطة قبل الإسلام، في تاريخ بني إسرائيل ، عندما كانت ذات طبيعة دينية يعلمنا ذلك عندما يقول : إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبي خلفه نبي ، وإنه لا نبي بعدي ، إنه سيكون خلفاء [4].

على ضوء ما تقدم ميز التراث الإسلامي – تمييزاً وليس فصلاً – بين أمة الدين وأمة السياسة، فأمة الدين هي المؤمنون بدين الإسلام ، أما أمة السياسة فهي جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة المواطنة في الدولة الإسلامية رغم اختلاف العقائد.
ذلك أن الجماعة المؤمنة بالإسلام كونت مع المواطنين البشريين غير المسلمين أمة السياسة في الدولة الجديدة تربطهم جميعاً علاقة المواطنة لا علاقة الإيمان بالإسلام، وهؤلاء المواطنون غير المسلمين الذين

[1] كتابه الإسلام و السلطة الدينية ص ١٠١
[2] د. عمارة : السلطة الدينية ص ١٠٣
[3] د. عمارة : السلطة الدينية ص ١٠٣
[4] رواه البخاري في صحيح ، وابن ماجه في سننه وابن حنبل في مسنده .

ارتبطوا مع المسلمين بعلاقة المواطنة مع دولة المدينة هم القبائل اليهودية التي تحالفت مع المسلمين وكونت معهم الدولة الجديدة[1].

وعلى حين كان القرآن هو الدستور الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة المواطنين، أي للأمة بالمعنى السياسي في هذه الدولة، دستور سياسي سماه الرسول ﷺ وسماه الناس يومئذ وسماه المؤرخون تارة بالصحيفة وتارة بالكتاب [2].

ونحن نقرأ في هذا الدستور نصاً يؤسس لأمة المؤمنين، يقول هذا النص : إن المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ولحق معهم، وجاهد معهم إنهم أمة واحدة دون الناس.

ثم نقرأ نصاً آخر يتعلق بأمة السياسة ، يقول هذا النص: وإن يهود بني عوف (ومعهم بقية قبائل اليهود) أمة مع المؤمنين.

حتى بعد أن نقض اليهود عهدهم وخروجهم من إطار الجماعة السياسة القائمة على المواطنة، حتى بعد ذلك ظلت الأمة السياسية في هذه الدولة أوسع نطاقاً من الأمة المؤمنة بالدين الجديد .

فمن مواطني هذه الدولة في عهد الرسول ﷺ (المؤلفة قلوبهم) ، وهم أولئك المواطنون الذين نصروا الدولة الجديدة نصراً مؤزراً ، وحاربوا معاركها كجند يتقاضى مقابلاً مادياً لعطائه السياسي، وليس بدافع الإيمان [3].

ولقد بقي المؤلفة قلوبهم حتى عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، حيث دخل هؤلاء في نطاق الجماعة المؤمنة، فطرح هذا التطور ضرورة التغيير في سهم المؤلفة قلوبهم على ما هو معلوم تاريخياً ، ومن ثم لو كانت هذه المسألة دينية لما تجرأ الخليفة عمر إلى إلغائها.

ومثل المؤلفة قلوبهم في هذا الأمر نجد الأعراب الذين أسلموا بمعنى الانخراط في حركة الدولة الإسلامية فنصروها بسيوفهم، واكتسبوا شرف المواطنة ، دون أن يكتسبوا شرف عضوية جماعة المؤمنين [4].

هكذا يتكلم القرآن عن أعراب مؤمنين : (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)(التوبة: من الآية٩٩)

---

[1] د. عمارة : السلطة الدينية ص ١٠٧

[2] د. عمارة : السلطة الدينية ص ١٠٧

[3] د. عمارة : السلطة الدينية ص ١٠١

[4] د. عمارة : السلطة الدينية ص ١٠١

على حين نجد منهم من اقتصر على الإسلام ، قال تعالى : (قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ)(الحجرات: من الآية١٤)

وفحوى ما نقوله في هذا الباب : إن الذين يختارون العلمانية، أو الذين يسعون إلى إقامة دولة دينية كهنوتية يسلبون الأمة سلطانها وسلطاتها، وما هؤلاء أو أولئك إلا مقلدون للحضارة الغازية غافلون أو متغافلون عن موقف الإسلام من العلم، ومن العقل وحريته في هذه الحياة الدنيا .

هذا وننوه استطراداً بأن علماء الأخلاق يميزون العلاقات الآتية بين الأخلاق والسياسة[١]:

- الأخلاق بدون سياسة (وهدفها مملكة الإحسان والتاج الحقيقي هنا تاج الحكمة (ابيقور) ، ولكن أليس إغراق الموقف الأخلاقي في الهوى ، حتى ولو كان الهوى الوحيد الماثل في حب الله لا يدعو إلى الجلاء ولا إلى النجوع .... إن كل أخلاق الإحسان تتخبط في مزيد من السدى ضد التواكل، كلما كان الإحسان أكمل ، وفي الوقت نفسه تتعرض أخلاق الإحسان ، كما تتعرض كل أخلاق تقوم على العواطف الطيبة لخطر الفريسيه ، وإنما بصددها اخترعت هذه الكلمة [٢].

إن الأخلاق بدون سياسة وهم أو نقص يدع الإنسان الذي يعيش في المجتمع أعزل ، أو ضائعاً متخبطاً أو تحصنه على التقوقع في عزلة واهية ، أو إلى الاعتزال في منفى سريع العطب [٣].

- السياسة بدون أخلاق : وهذه هي الميكافيلية التي تستهدف الوصول إلى الغاية بدون نبل الوسائل. وهذه السياسة ، ولا شك مرفوضة ، ويرى بولان أن مكيافيلي استطاع أن يقلب الأخلاق المسيحية رأساً على عقب وأن يقيم أخلاقاً جديدة قائمة على القوة.

- السياسة الشاملة للأخلاق: وهنا تؤلف السياسة أساس الأخلاق شريطة ألا تقوم السياسة ذاتها على أساس القوة، بل على أساس العقل [٤].

- الأخلاق الشاملة للسياسة : وهنا نقول إن الأخلاق تشمل على السياسة ، وتنطوي عليها ، أو يجب أن تسيرها أو أنها تستطيع توجيهها [٥].

---

[١] ريمون بولان : الأخلاق والسياسة ، ترجمة د. عادل العوا ، دمشق ، دار طلاس ، ط١ ، ٩٨٨ ، ص٢١٠ ومابعدها .

[٢] المرجع السابق : ص ٢١٩

[٣] المرجع السابق : ص ٢٢١

[٤] ريمون بولان : المرجع السابق : ص ٢٤٦

[٥] ريمون بولان : المرجع السابق : ص ٢٤٨

إن الأخلاق الجيدة تصنع المؤسسات الجيدة والمؤسسات الجيدة تصنع الأخلاق الجيدة.. أفلا يوجد اتصال مستمر في الواقع بين الفضائل الأخلاقية والفضائل السياسية ؟؟ إنها جميعاً تنتمي إلى مبادئ واحدة وتتموضع في نظام واحد ، وكيف لا يكون أحكم الناس هم أفضل الحكام [1].

هكذا يقرر بولان أن السياسية لا تنفصل عن لأخلاق، ولا تعارضها ، ومن ثم لا يجوز سيطرة السياسة على الأخلاق أو الأخلاق على السياسة سيطرة مباشرة، بل بانتماء كليهما، وبإخضاعهما لنظام مشترك يشملهما ويتجاوزهما [2].
هذا في نظري ما قررناه سابقاً بوجود التمايز بين النظامين دون الفصل ....

هكذا يقرر بولان أن الأخلاق والسياسة تؤلفان نظامين مختلفين بطبيعتهما ومن المحال إرجاع أحدهما إلى الآخر ، وإن كان هذان النظامان ينطبقان على واقع واحد هو وجود الإنسان من حيث معناه وقيمته وجوداً اجتماعياً سياسياً حتى في إنجاز ما هو أكثر شؤونه فردية، إنجازه الفرد الإنساني السياسي الجوهري والقادر على إنتاج وجوده وبحرية تكبر أو تصغر وبوعي يزيد أو ينقص ، إن هذين النظامين مهما امتنع إرجاع أحدهما إلى الآخر يندمجان في منظومة عمل متبادل منظومة نوسان.. [3].

ولذا ينبغي الاعتراف بتعذر إرجاع اختلاف الأخلاق عن السياسة وعلاقاتهما الوثيقة المتبادلة، أي بالاعتراف بالصفة الجدلية التي تشد إحداهما إلى الأخرى، بالرغم من اختلافهما لا يمكن أن تنفصل احداهما عن الأخرى لأنهما تنزعان إلى أن تنتج إحداهما الأخرى بالتبادل ، الأخلاق المعينة تنتج سياسة تتصل بها ، والسياسة المعينة تنتج اختلافاً تتصل بالعادات الأخلاقية الناجمة عنها [4].

وما دامت الأخلاق والسياسة في شكلهما الأعم تنتظمان وجود الأفراد القادرين على الحرية وعلى الوعي والمتهيئين بالدرجة الأولى إلى أن يحيوا حياة مشتركة، فإن جدل علاقاتهم يعرب عن ضرورة وأهمية ويعرب باعتبار معاكس عن إلزام [5].

ويتكشف من جهة أولى تأثير تكويني متبادل علاقة تأثير نافع بين الممارسات السياسية والممارسات الأخلاقية ، كما تتكشف من جهة أخرى علاقة إلزام ، فالإنسان الطيب ملزم بأن يكون مواطناً صالحاً ،

---

[1] ريمون بولان : المرجع السابق : ص ٢٥٢
[2] ريمون بولان : المرجع السابق : ص ٢٥٩
[3] ريمون بولان : المرجع السابق : ص ٢٧٠
[4] ريمون بولان : المرجع السابق : ص ٢١٨
[5] ريمون بولان : المرجع السابق : ص ٢٧١

والمواطن الصالح ملزم أن يكون إنساناً طيباً بسائق اتساق مواقفهما واتساق الجملة الأخلاقية السياسية التي ينتميان إليها معاً [1].

إن النشاط الديني يقوم – كما هو معلوم – على إنجاز المعنى، وهو بهذه الآلية ينخرط في صميم الظاهرة الاجتماعية، وهذا هو عين النشاط السياسي الذي هو اجتماعي في جوهره وماهيته، وإن كان محمولاً على إرادة الهيمنة والقوة.

ومع ذلك فالنشاط السياسي يقوم – بعد تطور مرير – على إنتاج المعنى، حسب التحديد القيمي للسلطة في رأي عالم السياسة الأمريكي الكبير (أوستن).

والسؤال المطروح هو: أليست الديمقراطية والحرية والمساواة – وهي من متعلقات السياسة – معنى وقيمة، بل القيمة العليا في الحياة.

إذن فالنشاطان السياسي والديني يلتقيان في نقطة واحدة هي بؤرة الشعور الإنساني[2] وإن أي حديث عن الفصل الكامل المطلق والجامد للظاهرتين ، هو في حد ذاته تمزيق لأوصال هذه البؤرة الشعورية الإنسانية.

هكذا يقرر الدكتور ربيع بأن العلاقة بين الظاهرتين قديمة منذ بدء الخليقة حتى اليوم[3].

على هذا الأساس فإذا كانت الثورة الفرنسية، قد قامت بهذا الفصل فإن مثل هذا الموقف، إنما يعبر عن وضع استثنائي في تاريخ البشرية [4].
لقد قامت هذه الثورة بمحاصرة الظاهرة الدينية في زاوية ضيقة من دائرة الحياة الهشة الركيكة رامية إياها في الضياع والنسيان قاصرة دورها على الخوصصة ، أي على العلاقة الخاصة، وليس على الشأن العام [5].

لقد كان هذا الموقف رد فعل لمبالغات الكنيسة الكاثوليكية من خلال مجموعة من التطورات انتهت بطردها من الحياة العامة ، والنظر إليها على أنها مصدر الفساد [6].

وفضلاً عن ذلك ، فالفترة اللاحقة للثورة الفرنسية – والتي لا نزال نعيش حصادها – تعبر عن خلط واضح بين الظاهرة الدينية كعلاقة من علاقة الارتقاء، وبين الممارسة الدينية كتعبير عن نوع من أنواع

---

[1] المرجع السابق : ص ٢٨٦
[2] حوار المشرق والمغرب ، ص ١٧ والتعبير للدكتور حسن حنفي .
[3] د. حامد ربيع : التجديد الفكري للتراث الإسلامي دمشق ، دار الجليل للطباعة والنشر ط١ ، ٩٨٢ ص ٣
[4] د. ربيع : التجديد الفكري ص ٣١
[5] د. اركون : الإسلام ، أوربا ، الغرب دار الساقي بيروت ط١ ٩٩٥ ص ٨٦
[6] د. ربيع : التجديد الفكري ص ٣٢

المصالح الطبقية المهيمنة ، بحيث تعتبر من حيث حقيقتها أسلوباً من أساليب التنظيم القانوني للأنانية الفردية.

لقد أحدثت الثورة الفرنسية هذه القطيعة التي لم تعرفها التقاليد العربية إلا خلال القرن العشرين وكرد فعل فاشل لفهم خاطئ لحقيقة العلاقة بين القيم الدينية والقيم السياسية [١].

هكذا نستطيع التأكيد أن الظاهرة الدينية كحقيقة اجتماعية لا تقوم – من حيث جوهرها وطبيعتها الذاتية – على الخطأ والخطر، بل إن مثل هذا الخطأ والخطر وليد الممارسة والتطبيق الديني ، والدين هنا مثله مثل أية فعالية من فعاليات الحياة، والمسألة أولاً وأخيراً لا تكمن في اجتثاث الظاهرة ، بل في تنظيمها.

ولا أدل على تلك العلاقة الوشيجة بين الظاهرتين أن هذا التنظيم أخذ يظهر خلال الربع الأخير من القرن الماضي ، وينطلق على وجه الخصوص خلال الأعوام التي نعيشها بمفهوم جديد يؤكد عمق هذه العلاقة وعمق الارتباط بين الظاهرتين.
وتبرز هذه العلاقة أكثر وضوحاً عندما نحاول إطلاق إشعاعات الحاضر على تطورات المستقبل وتوقعات الحركة في الأعوام القادمة ، وهذا سوف يبرز بشكل واضح مدى ما تستطيع أن تقدمه الخبرة الإسلامية في هذا المجال من دلالة فكرية وحركية في آن واحد[٢].

هذا الدور الواعد للدين يستشفه الدكتور ربيع من بروز ظاهرة جديدة في نهاية القرن التاسع عشر هي في حقيقتها عودة إلى حضارة العصور الوسطى بأسلوب من خلال مسالك مختلفة ومتباينة تدور حول انتقال الكنيسة الكاثوليكية من موقف الصمت والانطواء إلى موقف الحركة والانفتاح [٣].

هكذا يدلل الدكتور ربيع بأن الكنيسة التي انطوت على نفسها لتضميد جراحها سرعان ما عادت لتؤكد بأن وظيفتها السياسية أبدية، ولا يمكن أن تختفي [٤].

إن حديث البابا الكاثوليكي ليون الثالث عشر في ١٨٩١/٥/١٥ هو في حقيقته بداية لعصر جديد ، فلقد أعلن البابا المذكور بصراحة ووضوح عن حق الكنيسة بأن تتدخل في الأحداث المدنية، وبأن عليها أن تؤدي وظيفتها التاريخية وتطور نظامها بأساليب جديدة تعبر عن طبيعة العصر [٥].

---

[١] د. ربيع : التجديد الفكري ص ١٣٢
[٢] د. ربيع : التجديد الفكري ص ٣٦
[٣] د. ربيع : التجديد الفكري ص ٤٠
[٤] د. ربيع : التجديد الفكري ص ٤٠
[٥] د. ربيع : التجديد الفكري ص ٤٠

هكذا أخذت تتبلور حديثاً سياسة تحمل بصراحة اسم الكنيسة ، مثل الأحزاب والجمعيات والجامعات والنقابات الكاثوليكية [1].
فهذه الأدوات تملك استغلالاً حركياً ذا طابع سياسي مستقل ، وهي في الآن نفسه تعلن أنها تتفق مع الكنيسة في الأهداف المشتركة .
هذا التطور على الصعيد المسيحي تجده أيضاً على الصعيد اليهودي، وذلك بظهور الصهيونية كظاهرة سياسية تجسدت في الدولة العبرية كحقيقة دينية سياسية.

ونحن لن نتكلم عن بروز ما سمي بالأدبيات السياسية الحديثة (بالأصولية الإسلامية) كنتاج للخلل العميق في حياتنا العربية والإسلامية ، لن نتكلم عن ذلك باعتباره حدثاً إسلامياً خاصاً وراهناً في حياتنا، بل سنحاول استشراف الحقيقة الحقيقية والماهوية لعلاقة الدين بالسياسة على الصعيد الإسلامي .

وحقيقة الأمر أن العلاقة بين الظاهرتين تمس العمق الفلسفي للأشياء ، فالسياسي يقع في قلب العامل الديني ، وبالمقابل فالديني يقبع في قلب العامل السياسي ، لأن الديني هو المكان الذي يتحقق فيه التقديس عن طريق الشعائر والطقوس والاحتفالات ، ومن ثم إذا ما قرأنا التوراة والأناجيل والقرآن قراءة انتربولوجية حديثة تبين لنا بكل وضوح ذلك التمفصل البنيوي والوظائفي الفعال بين العاملين السياسي والديني، وذلك على مستوى المرحلة التأسيسية للأديان .

زد على ذلك ففرنسا العلمانية والجمهورية قد انتخبت واصطفت أسماء بعض الأبطال والشخصيات والأحداث واللحظات التأسيسية الخاصة بالمشروعية الجمهورية من أجل ترسيخها وتسجيلها في الذاكرة القومية أو الوطنية ، وقد استخدمت لذلك طقوساً واحتفالات وشعائر معينة تذكرنا بطقوس الدين التي حققتها الدولة الجديدة على سطح المسرح السياسي [2].

فالمجريات والآليات المستخدمة لخلع المشروعية على النظام السياسي ، وتأسيس العقائد الايمانية تظل هي هي ، ولكن مضمون التنظيرات والأدوات المفهومية ومواقف المؤسسين للنظام الجمهوري الجديد وخطاباتهم تتغير.
وعندما نجد أنفسنا اليوم أمام الأزمات الحالية للنظام الديمقراطي ، فإننا نسمع بعضهم ينادي بضرورة توافر المزيد من الأخلاق، والمزيد من المصداقية لدى القيادة الفكرية والقضائية والروحية [3].

---

[1] د. ربيع : التجديد الفكري ص ٤١
[2] د. ارغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص٩١
[3] د. ارغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص٩١

إن القول بإقصاء الدين الإسلامي وحصره وحشره في إطار الحياة الخاصة، هذا القول يعتبر غفلاً أو تغافلاً عن طبيعة هذا الدين سواء من الناحية النظرية الصرف أم من الناحية التاريخية المتمثلة بعلاقة الإسلام بروح أمتنا العربية وتحايثه وتماهيه بها.

لنأخذ النقطة الأولى ، وهي ما إذا كان الإسلام بجوهره وطبيعته الذاتية يعانق الحقيقة السياسية .

قبل الإجابة عن ذلك لا بد من التساؤل عن الحقيقة السياسية، طبيعتها ، دلالتها ... مما لا شك فيه أن السياسة إنما تعني صياغة ما هو مشترك ، فهي إذن ذلك الاسمنت الذي يضم لبنات المجتمع ، والمكوك الذي ينسج خيوط الضم والتواشج وخلق عرى التواصل وأوصال الدمج والصهر في الحياة.
هذه الوظيفة الأساسية للسياسة نجدها بارزة بشكل صارخ في الإسلام الذي هو في جوهره وحقيقته العليا ظاهرة تعني الشيء الكثير بالشأن العام والحقيقة الجماعية.
على هذا الأساس فنحن مع الدكتور فهمي جدعان في سبره لجدلية الديني والسياسي في الإسلام ، وتحديد طبيعة هذه الجدلية بالتدليل بأن كل ما هو فردي حين يتحول إلى اجتماعي يصبح سياسياً.

والديني نفسه حين يكف عن أن يكون للإنسان في خاصية نفسه ، ويصبح شأناً لا بد أن يصبح سياسياً، ومن ثم فكل فهم للدين يأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحول الديني بالضرورة والماهية إلى سياسي [1].

وهذا التأسيس للسياسي على الديني نجده واضحاً وجلياً لدى الدكتور فتحي الدريني من خلال تحديده لطبيعة العبادة في الإسلام ، هذه الطبيعة التي تتسع لتشمل كافة وجود النشاط الإنساني ، لا سيما النشاط السياسي ، الأمر الذي جعل هذا النشاط بالمفهوم الديني عبادة ، بل من أجل فرائض الدين [2].

فالعمل السياسي عنصر أساسي في مفهوم العبادة في الإسلام ، هذا فضلاً عن أن عناصر العقيدة في الإسلام بما هو منطلق للحقيقة الدينية فيه، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة، قد غدت حقائق نفسية توجه التدبير السياسي داخلاً وخارجاً، وتكفل سداد هذا التوجيه شطر غاياته الإنسانية [3].
وهذا هو عين قول ابن تيمية : فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً ، وقربة يتقرب بها إلى الله[4].
ولكن هل إن هذا الربط بين السياسي والديني في الإسلام يتجذر حول بعد فلسفي كوني وجودي وما هو هذا الجذر ؟
هذا هو موضوع بحثنا المقبل.

---

[1] د. فهمي جدعان : المحنة ، دراسة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ، دار الشروق ، عمان ٩٨٩

[2] د. فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي ، السياسة والحكم ، مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢ ، ٩٨٧ ص ١٥

[3] المرجع السابق : ص ١٦

[4] كتابه السياسة الشرعية ص ٧٧

البحث الخامس عشر

التوفيقية المشرقية

وحقيقة الأمر أن هذا البحث هو اختصار لمقال موسوم بعنوان الفكر المسيحي العربي من علمانية الغرب إلى إيمانية الشرق بقلم الدكتور محمد جابر الأنصاري [١].

أجل كنا تكلمنا غير القليل عن هذه القسمة التي تميز بها الفكر الإسلامي، وقلنا إنه في ماهيته وطبيعته الذاتية وكنهه العميق لا يعدو التوفيق وإقامة التوازن بين مجموعات متعددة من المنظومات.

وإذا كنا استطعنا الإمساك ببعض خيوط هذه الوسطية في الإسلام ، فالفضل يعود للدكتور الأنصاري الذي أعطاها عمقها وجذورها في تربة الفكر المشرقي، فما هو إذن هذا التجذير وأبعاده ؟؟؟

يرى الدكتور الأنصاري أن في تاريخ المسيحية ظاهرتين توفيقيتين ، الأولى تبلورت في المسيحية الأولى في الشرق والإسكندرية ، وكان لها دورها المشهود في ترسيخ التصالح بين الوحي السامي والعقل الهيليني ، أما الثانية فقد ظهرت في أوروبا وتحت رعاية الكنيسة على يد القديس توما الاكويني (توفي ١٢٤٧م) بعد أفول التوفيقية الإسلامية (الرشدية بخاصة) وبتأثير منها، أي أن التوفيقية المسيحية الأولى مهدت الطريق لنشوء التوفيقية الإسلامية، بينما الثانية استلهمتها وأكملت مسيرتها على الجانب الآخر من المتوسط مما يدل على تشارك المسيحية والإسلام في إرث توفيقي متواصل.

ويؤكد الدكتور الأنصاري أنه إذا كان الإسلام قد استشعر الحاجة للتوافق مع العقل الفلسفي بعد الفتح، فالمسيحية قد ولدت في مهدها التاريخي جراء عملية تفاعل سامي هيليني إيماني عقلي ، مما جعل منها ومنذ البداية معادلة توفيقية بين الإيمان والعقل بصفة جذرية، كما جاءت شخصية المسيح الإنسان المتأله ، توفيقاً عضوياً فريداً بين ما هو إنساني محدود، وبين ما هو إلهي متعال غيبي .

وثمة سبب آخر مرتبط بطبيعتها العقيدية جعل من التفسير العقلي ضرورة إيمانية مسيحية، وهو اشتمالها على عقائد ذات خاصية مركبة يحتاج التبشير بها وشرحها وتبريرها إلى درجة متقنة من التفلسف العقلي الذي يظهر عقيدة التثليث والخطيئة الأصلية والفداء وطبيعته ، وما يتبع هذه العقائد من أسرار الكنيسة تحتم الإيمان التسليمي بطبيعة الحال، ولكنها – لهذا الاعتبار ذاته – تحتاج إلى تفسير فلسفي متقن يحمي

---

[١] مجلة الاجتهاد ، دار الاجتهاد ، بيروت ، السنة الثامنة العدد ٣١ و ٣٢ لعام ٩٦٤ ص ٨٦ وما بعدها .

العقيدة ضد محاذير الغموض والفوق عقلية في حين يستطيع الداعية المسلم الاكتفاء بالقول بأن الله واحد وإن محمداً رسوله دون الحاجة إلى أي درجة من التعمق في التبرير العقلي ، ولهذا أمكن للسلفية الإسلامية رفض العقلانية دون مساس الدين في تركيبه الأصلي، وهذا ما أعان الغزالي على أن يعزل الفلسفة عن العقيدة في الإسلام ، بينما أحس الاكويني بضرورة الإبقاء على نسبة معينة من العقلانية ، وهو ما تصر عليه الكنيسة حتى يومنا هذا.

بيد أن النهضة الأوروبية الحديثة مثلت نقضاً خطيراً للتوفيقة المسيحية بترسيخ مبدأ الفصل النهائي والحاكم بين الدين والحياة العامة وإقصاء التوجيه المسيحي تدريجياً، وإعلاء شأن العقل بجذوره الإغريقية غير المسيحية فوق اعتبار الإيمان ، واتخاذه المعيار الأول لتحديد الموقف من شؤون الاعتقاد والمعرفة والحضارة، الأمر الذي فرض على المسيحية في أوروبا التخلي عن صفتها التوفيقية المشرقية ، والتشكيل بصورة ملائمة للتطور بين نطاق العقل ونطاق الإيمان ، واعتبر الإيمان مسألة إيمانية بالدرجة الأولى مخالفاً بذلك الكثلكة والفلسفة التومائية (نسبة إلى توما الإكويني)

وتحت تأثير هذا الوافد نجد أول مفكرين مسيحيين مشرقيين في العصر الحديث ، وهما شبلي شميل وفرح انطون يخرجان عن الإرث التوفيقي ، ويسقطان العنصر الإيماني في معادلة لصالح العقل ، ويتوجهان صوب أوروبا العلمانية التي شارفت الإلحاد – وقتئذ – ليتأثر أحدهما بالدارونية وما ولدته من فلسفة اجتماعية وكونية وليعلن أن العلم هو الدين الجديد للإنسانية ، وليقتفي ثانيهما الإرث العلماني شبه الإلحادي للثورة الفرنسية والاشتراكية الأوربية من بدء تأثرهما بالماركسية ، مع تبنيه لموقف ارنست رينان من الدين وكظاهرة بشرية تاريخية محدودة بزمانها ومكانها.

هذا الانحياز في الفكر المسيحي المشرقي صوب قطب العقل الخالص أدى إلى ردة فعل متضادة متطرفة نحو القطب الآخر على حساب الموازنة التوفيقية فبعد أقل من عقدين من الزمن كانت المهجرية الشمالية تثور ضد العقل والعلمنة والحضارة الحديثة بمجملها ، وتبحث عن مصدر إيماني جديد هو فرع من إرثها المسيحي والردة الإيمانية الجديدة في أوروبا وأمريكا.
وقد مثلت الروحانية الصوفية لميخائيل نعيمة ذروة هذه الإيمانية الجديدة التي لم ترتد ضد العقل، بل ضد مبدأ التوفيق بين العقل والإيمان.

والواقع أن الكنيسة في هذا المشرق حاولت جهدها مجابهة هذا الاختلال المتدفقة عواصفه من الغرب والشرق مذكرة بمبدأ التوازن الذي تستند إليه الديانة والحضارة في هذا الشرق، كما قاومت في الوقت ذاته المؤثرات البروتستانتية الوافدة من الغرب والتي تحمل في طياتها مبدأ الفصل بين العقل والإيمان ، وحصر الدين في دائرة إيمانية ذاتية خالصة ...

وكما تجاوزت التوفيقية الإسلامية المستجدة في ثلاثينات القرن الماضي اصطراع السلفية التقليدية والعلمانية التجديدية بإحلال توازنها محله ، فقد ظهر رعيل جديد من المفكرين المسيحيين العرب في الفترة ذاتها استطاع تجاوز مرحلة الصدام بين العقل والإيمان في النفس المسيحية المشرقية ، والعودة بها إلى جذورها التوفيقية المتأصلة التي تمثل تراثاً مشتركاً لثقافات المنطقة ، فجمع هذا الرعيل من جديد بين الهموم الايمانية التراثية للمشرق والهموم الحضارية التحديثية ، ومال عن السير على خطى شميل في العلمانية الخالصة وتخليه عن الالتزام القومي وإرثه القديم ، كما أعرض عن الانسياق وراء روحانية نعيمه، هكذا يجد الباحث أن الجيل المتمثل بميشيل عفلق وانطوان سعادة وقسطنطين زريق قد عاد إلى الجذور المشرقية مع الاستمرار في معاناة قضايا التجديد والتحديث وتعميقها بالتركيز على مسألة الانبعاث القومي.

ومن الهام أن نلاحظ أن عودة الفكر المسيحي العربي إلى نهج التوفيقية مرتبط بانفتاحه على المعاناة القومية ، إذ بينما يخلو فكر شميل ونعيمة من أي التزام قومي نرى عفلق وسعادة وزريق منغمسين كلياً بالمعاناة القومية.

ولقد فتح هؤلاء باب مصالحة تاريخية بين الإسلام والمسيحية في بوتقة القضية القومية المشتركة ، فأطلق عفلق كلمة المحبة المسيحية في زخم الشعور القومي العربي ، وربط زريق تاريخياً بين العروبة والإسلام في نطاق الوعي القومي ، وجهد سعادة لإرجاع المحمدية والمسيحية إلى الجذر الابراهيمي.

يقول اغناطيوس هزيم مؤرخ الفكر العربي المسيحي: وما أن بزغت شمس ١٩٣٩ حتى بدأت مرحلة جديدة من مراحل الحوار بين المسيحية والإسلام يتصف بالهدوء والرصانة العقلية والبرهان على أن كل جهد في إظهار المسيحية والإسلام في وضع تضاد هو جهد ضائع ، وأن الإسلام في الواقع أوسع بكثير مما يظن الكثير من المسلمين ، وأن المسيحية ترى فيه عدة عناصر تتلاءم ومعتقداتها.

ويعتبر يوسف كرم (١٨٨٦ – ١٩٥٩) من أبرز ممثلي التومائية الجديدة في الفكر لعربي وإليه يرجع الفضل بتحويلها من لاهوت مدرسي إلى فلسفة معاصرة ذات نزعة وجودية.

ويتلخص الجهد الفكري ليوسف كرم في محاولة تقصي نظريات المعرفة في الفلسفة الحديثة برمتها منذ ديكارت إلى كانت إلى هيجل ، وإظهار تهافت المدرسة الحسية التجريبية والمدرسة العقلية المثالية (التصورية) على حد سواء .
هكذا يعود كرم إلى المفهوم الأرسطي الكلاسيكي للعقل من حيث هو جوهر مستقل قادر على إدراك ماهيات الأشياء وماهية الوجود الكوني كله .

ومرد هذا الاهتمام بالعقل الأرسطي وماهياته كون هذا القول عقلاً مؤمناً بوجود الله قابلاً للتوافق مع الدين بينما أثبتت التجربة التاريخية الحديثة أن الحسية التجريبية تؤدي في النهاية إلى مادية الحادية ، وأن

المثالية الذاتية – وإن كانت مؤمنة – إلا أن وسيلتها لإثبات الإيمان والبرهنة على وجود الله وسيلة ذاتية استبطانية لا تقوى على الصمود في وجه العلمانية.

ومن الخير أن نستذكر أن توفيقياً مسلماً هو ابراهيم اللبان قد دعا إلى استفادة الفكر الديني من نتائج الفلسفة المثالية الحديثة التي يراها منسجمة مع الدين والأخلاق.

ومن التوفيقيين أيضاً الدكتور شارل مالك من حيث انطلاقه من مبدأ وحدة الحقيقة ، ورفضه لفكرة التناقض الجوهري في طبيعة الكون، وما يستتبعه من حس مأساوي ومحاولة إيجاد التوازن والتكافؤ بين ما هو إنساني متعال، وما هو عقلي طبيعي محسوس ، وهذا التأكيد على إرجاع الكثرة إلى الواحد نجد أساسه في المنطق الأرسطي ، كما يجده شارل مالك في الواحد الأحد الإبراهيمي ذي المستند الديني الإيماني .

ويؤكد شارل مالك أن الفكر الهيجلي نفسه يحتوي على هذا الهارموني الخفية المستقر في تاريخ الفلسفة إذ وراء الفكرة ونقيضها يوجد التركيب .

يقول شارل مالك : إن الذهنية السامية الدينية تؤكد المبادئ الثلاث: المادة – العقل – النظام المستقر في المادة والعقل ، لكن إذا اكتفيت بهذه المبادئ الثلاث فقط أكون قد أهملت أهم شيء أعني الشيء الرابع خالقها ، وهذه العناصر كلها لولا الله لكانت عدماً جوهراً وبقاء .

ويصور مالك حاجة العالم الإغريقي الروماني لهذا الشيء المتعالي بهذه الصورة الثورية التي يعدها من مميزات التراث الابراهيمي ، وفضلاً عن ذلك فهو يؤكد أن هذه الفكرة الانقلابية جاءت الإغريق والرومان وأحفادهم من الأوربيين من خارج تراثهم وذهنيتهم ، جاءتهم من الشرق وبالتحديد من التراث الابراهيمي ، واكتسحتهم من الأساس ، وقلبت ذهنيتهم رأساً على عقب محطمة كبرياءهم وساحقة اكتفاءهم الذاتي الزائف.

بيد أنه على الرغم من إسهابه في تبيان الفروق بين التراثين والذهنيتين في النظرة إلى العالم ، فهو يخلص للتأكيد بقوة على وجود وحدة جامعة بين التيارين في مجرى واحد متواصل حي ، هو التراث الإغريقي الروماني العبراني المسيحي الأوروبي الغربي المتراكم ، وهو تراث يفصل في نظرة جميع التراثات الأخرى، وإن أقرب تراث غير مسيحي وغير أوربي إليه هو التراث العربي الإسلامي الذي يشاركه خاصية التلقح بالتراث الإغريقي الأب على يد ابن سينا ، وهذا يعني أن التراث الإسلامي يكسب قيمته لا بخصوصية ابن رشد ، وإنما بمقدار تمثله للغرب وانصهاره في تراثه الحي .

وفي نظره إن فلسفة القديس توما الاكويني تعتبر نقطة الالتقاء بين التيارين الاغريقي والابراهيمي ، بين أرسطو والوحي إذ أن قيمة هذا الفكر تكمن بأنه صهر التفكير المتوسطي المسيحي صهراً رائعاً وألف بين العقل والإيمان تأليفاً فريداً على أساس أرسطو.

ولقد وضع شارل مالك توما الاكويني في مرتبة أعظم ثلاثة فلاسفة عرفهم التاريخ بين أرسطو وهيجل، على الرغم من أن الاكويني لاهوتي متكلم متفلسف على خطى ابن سينا والغزالي وابن رشد ، ويصعب وضعه بين أبرز مبدعي روائح الخلق الفلسفي المبتكر في تاريخ الحضارة .

ولعل مالك قد وجد في (التأليف الفريد) الذي أنجزه الاكويني بين العقل والإيمان نقطة الارتكاز والتوازن بين القوتين المتجاذبتين المتفاعلتين في تكوينه الفكري ، بحيث لو لم يأخذ موقف الاكويني بعين الاعتبار – تاريخياً وفلسفياً– لتحولت الصلة والحيوية لديه بين التراثين الإبراهيمي والإغريقي إلى نقيصة جدلية ، ولتعرض بالتالي بناؤه الفلسفي الديني للخلل .

والراجح أنه يصعب فهم فكر شارل مالك إلا من خلال تبيين هذا التوتر الناجم عن الحضور المزدوج للتراثين في ظهوره من ظهورات فكره ، فهو يربط تلقائياً بين الاهتمام بالجزئيات المادية وقوانينها من جهة ، وبين الإيمان والتصوف والمتعة الروحية من جهة أخرى بصورة غير معهودة لدى علماء أوربا .

ويمكن تلخيص تفكيره بأنه لا يرى قيمة للشرق إلا بمقدار اقترابه من التراث الغربي الحي، وتمثله وإبداعه ولا يرى لمبدعيه من خلود إلا بمدى استيعابهم الصحيح لذلك التراث، وفي هذا ينحصر تقديره للفارابي وابن سينا وابن رشد، ومن جهة أخرى فهو عندما يخاطب الغرب لا يرى فيه غرب روسو وكونت ، وإنما يراه الحضارة الممتدة إلى الماضي البعيد إلى عهود الشرق الأدنى القديمة، أي أنه دائم النظر إلى أحد التراثين من خلال التراث الآخر .

ويتابع شارك مالك القول : إن الصيغة الجامعة بينهما قد تبلورت في الحضارة الغربية وحدها، وليس أمام حضارة الشرق العربي الإسلامي إلا الدخول في بوتقة هذه الحضارة صميمياً وكيانياً حسب قيمها ومعاييرها ، ومن جهة أخرى فإن أية درجة من درجات الحوار أو الاقتباس أو الموازنة المستقلة بين الإسلام والغرب هي في نظره دون جدوى إذا لم تقبل إلى التوحد القطعي مع كيان الحضارة الغربية بجذريها المسيحي والإغريقي.

هكذا ينتهي المذكور للقول بأن الحقيقة بين الجذرين وبين الشرق والغرب، والإيمان والعقل، قد تحددت هناك ومنذ زمن بعيد ولا مجال لخلق توفيقية جديدة بين التراث المشرقي العربي والمدنية الحديثة بشكل يتعادل فيه الجانبان ويتوازنان ، ومن ثم فالحل الوحيد الجدير بالاحتذاء هو انتماء المشرق كلياً للحضارة الغربية بجذورها العبرانية الإغريقية المسيحية.

تقدير

في نظرنا إن استقراء الدكتور شارل مالك كان سليماً حيث حدد قطبي الوجود الإنساني ، ألا وهما الإيمان والعقل ، ولكنه ذل وعثر باستنباطه الذي عطل جدلية قطب الإيمان والعقل على صعيد تاريخنا وأمتنا .

ونعتقد أنه ما من أمة على هذه المسكونة اهتزت وربت فأعطت وعانقت القطب الإيماني مثل الأمة العربية ، وبالتالي كان لها تلك الخصوصية مع القطب المذكور ، فقد فجرت الشرارة الإلهية برميل البارود في الأمة لتنتج تمخضات تنبع من الأعماق ، وبالتالي فلا مجال إلا لإعمال هذا القطب الإيماني وجدله الاجتماعي مع التاريخ والطبيعة والحياة والعقل ولا مجال لإسقاطه من معادلة الفاعلية والحضارة وأخذه بعين الحسبان واعتباره مرجعية من كنوز التراث الإنساني .

ومما لا مراء فيه أن العلمانية تعملقت لجهة جدل العقل بالطبيعة والمجتمع والتاريخ، ولكنها حضارة فقدت توازنها لجهة الفاعلية التي تعطيها لقطب الإيمان .

ونعتقد أنه كان بمقدور هذه الحضارة أن تكون أكثر خصباً وثراء لو حركت قطب الإيمان، خلافاً للحضارة العربية الإسلامية التي انطلقت من هاتين الديناميين دينامو العقل ودينامو الايمان في صيغ وأشكال مختلفة وفي تجسدات تختلف من مفكر لآخر [1]، وبالتالي فإن مشروعنا الحضاري مدعو لأن يضع نصب عينه هذه التوفيقية في صيغة تتناسب مع روح العصر أي مع الحداثة والتجديد والانطلاق مع جدل العقل بالطبيعة والمجتمع دون أن نطفف من دور الإيمان ، وهو الأمر – وخلافاً للدكتور شارل مالك الذي يجعلها – وعلى خطى مفكرينا الإصلاحيين المعتدلين الذين سبق الإشارة إليهم – تقف على أرضية حضارتنا الرصينة حفاظاً على الهوية واستمراراً مع سيرورة الأمة ودون الذوبان في الغير .

وما دمنا مع التوفيقية فإن لنا جولة أخرى مع الأستاذ سيد رصاص الذي خصص لها فصلاً مطولاً من كتابه ما بعد موسكو.

ففي البحث الموسوم بعنوان // بابل وروما // تلمس باحثنا تيارين فكريين متميزين اتسم أولهما بالتوفيقية أو التركيبية ، ولعل أبرز مظاهر هذا التيار يتجلى في الديانة البابلية واليهودية والإسلامية [2].

ولقد عرض الأستاذ سيد رصاص للفكر البابلي وأنموذج ذلك ملحمة اينيوما ايليش حيث استطاع الإله مردوخ إخضاع الآلهة لسيطرته ، عبر تنظيمه لوظيفتها كتعبير عن قوى الطبيعة ، أو كوسيط بينه وبين

---

[1] انظر على سبيل المثال علال الفاسي : مقاصد الشريعة الإسلامية ، مكتبة الوحدة العربية ، الدار البيضاء ص ٥ وقد أكد على أن الإسلام ألف بين العقل والدين في اكتشاف أوامر الله وأحكامه وسننه في خلقه .

[2] كتابه ما بعد موسكو ، البحث السادس .

البشرية ، مما يعني وصول الإنسان إلى تصور متسق للوحدة الكونية الوجودية الشاملة للكون والطبيعة والبشر ، وإلى ربط العقل الإنساني تجاه الطبيعة والبشر الآخرين بهدفية وجودية محدودة تتجاوز الظاهر المحدد والطارئ الزماني لتتصل بغايات يضعها الكائن الأعلى ، وتهدف في الوقت نفسه إلى التواصل معه عبر الخضوع له واتقائه خوفاً من غضبه [١].

وفي إطار هذه الكلية الواحدة الشاملة (الكونية الطبيعية الاجتماعية الفكرية) يعرض لوظيفة (يهوه) في التراث العبري بما يقارب الرؤية السابقة .

وهذه السمة التركيبية نجدها في الإسلام وخصوصاً لدى الأشاعرة – خلافاً للمعتزلة – الذين يعتمدون هذا التواصل المستمر بين الإلهي والبشري عبر نظرية الكسب المعهودة[٢].

ويختم الأستاذ سيد رصاص حديثه عن هذا التيار (البابلي – اليهودي – الإسلامي) بأنه حسي غير هروبي ، يحاول أن يبني العالم الروحي في هذا العالم المادي.
هذا التيار لا يقوم على أساس ضبط وتنظيم داخل الإنسان أي عواطفه وشعوره ، بل يقوم على إنشاء بناء تناغمي يقوم على تقوى العمل [٣].

ويتعقب الأستاذ سيد رصاص الفكر العربي من هذه الزاوية التركيبية ، معرجاً على افلاطون ومثله التي تعالت على الواقع واحتقرته، وما ترتب على ذلك من نتائج تعدد الظاهر بتعدد المثل دون أن يكون هنالك مدبر أو خالق [٤] ، هذا فضلاً عن أن هذه الافلاطونية – بمركزيتها – على المثل – احتقرت العمل ، مما جعلها رافداً قوياً للحركات الغنوصية والصوفية ، وغير ذلك .

ويعرج الكاتب على نظرية أرسطو في الوجود لا سيما فكرة الإيجاد والترك التي مفادها أن الله خلق العالم ، ولكنه تركه كما يفعل صانع الساعة ، بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها خلق مفهوم للعمل يرتكز على استقلالية الإنسان تجاه الله، وعلى سيادة الإنسان المطلقة على الطبيعة دون حدود [٥].

هكذا تعاد فكرة أرسطو – على يد توما الاكويني وديكارت – إلى أن يصبح العالم الطبيعي ميداناً للتجوهر الإنساني ، وقد ترافق ذلك مع تحول الإنسان ككائن فردي إلى الكائن الأعلى على الصعيد الكوني، وهذا ما أنشأ جداراً بين الإنسان وعالم ما وراء الطبيعة ، وقد أخذ هذا الجدار يزداد سمكه شيئاً

---

[١] ما بعد موسكو ص ١٥٥
[٢] ما بعد موسكو ص ١٥٧
[٣] ما بعد موسكو ص ١٥٩
[٤] ما بعد موسكو ص ١٥١
[٥] ما بعد موسكو ص ١٦١

فشيئاً ابتداء من لوك إلى أن أصبح كتيماً مع كانت ، حيث قاد الفكر التجريبي إلى تجاوز التركيبية الأرسطية القائمة على وحدة كونية امتدت من المحرك الأولى إلى الفرد الإنساني الفارق والفاعل في محيطه الطبيعي [1].

لقد أدت التجريبية والكانطية إلى جعل التطور العلمي والتكنولوجي يفصل ظواهر الحياة عن بعضها، حيث نرى العلوم الانسانية التي أتت مع كانط وكونت لا تساهم في أكثر من أن تجزئ المعرفة الإنسانية إلى ظواهر منعزلة يقوم الباحث بوصفها وتحديدها دون إخضاعها لأية روابط تربطها مع الظواهر الأخرى، ودون دراسة تطورها التاريخي[2].

هكذا حدث التناقض بين الذات والموضوع، بين القلب والشعور ، وهكذا ظهر التفسير الأحادي حيث قام برغسون بالتعويل على الحدس ، واعتمد شوبينهور على الإرادة [3].

ولا ينسى الأستاذ سيد رصاص أن يربط هذه التجزيئية بنشوء الرأسمالية الجامحة الغشوم التي أخضعت كل شيء لصالح الفرد [4].
ومع إعجابنا بتحليل الأستاذ سيد رصاص وشجبه للوضعية والتجزيئية التي انتهت إليها التجربة الأوربية سواء على يد الستالينية ، أم على يد الوضعية الغربية، مع إعجابنا بذلك فإننا نعتقد أن الأستاذ سيد رصاصا وقع بالخطأ نفسه الذي وقع به شارل مالك ، حيث كان استنباطه غير سائغ ، وغير مترتب على المقدمات المنطقية التي وضعها.

وبمعنى أوضح فقد وضع الأستاذ سيد رصاص مقدماته المنطقية ، ولكنه أخطأ في الاستدلال واستخلاص النتائج من هذه المقدمات.

ويبدو أن سبب ذلك هو التزام الزميل بمنهج مسبق ، وهكذا فقد لوى عنق الوقائع، وأخضعها للمنهج المعد سلفاً مع العلم أنه كان الأحرى بالمنهج أن ينبثق من مادته ورؤيته.

لنستمع إلى قول الزميل: إن الايديولوجية الوحيدة التي قدمت نفسها كإطار جامع، وفي الوقت نفسه متجاوز لنواقص التفكيرين المتعارضين بين الغرب الأوروبي وبين المركز المضاد الموجود في الشرق الأوسط للتفكير التركيبي مع التجزيئي، هي الماركسية التي أعطت فكراً فلسفياً موحداً للظواهر الوجودية (الكونية الطبيعية) مع جوانب الاقتصاد – المجتمع السياسي ، وفي إطار رؤية فلسفية كلية تحدد العلائق الناظمة

---

[1] ما بعد موسكو ص ١٦٥
[2] ما بعد موسكو ص ١٦٦
[3] ما بعد موسكو ص ١٦٧
[4] ما بعد موسكو ص ١٦٨

بين هذين الحدين الذين انقسمت كلتا المنطقتين اللتين سادتا العالم طوال الأربعين قرناً الماضية فيما بينهما، حيث قدم الشرق وحدة الوجود التركيبية بدون تقنية، فيما أعطى الغرب التقنية على حساب مفهومي الوجود والإنسان [١].

والأغرب من ذلك أن الأستاذ سيد رصاص يقول بالحرف الواحد: إلا أننا نلاحظ أن كل عربي يضع نفسه في موضع نفي وإلغاء التراث الإسلامي الثقافي يجد نفسه في إطار خاص غير العروبة كالذي نجده عند شارل مالك وسعيد عقل وبعض الليبراليين المصريين الذين تبنوا الفرعونية [٢].
ويتابع القول: لذلك فإن هذا التراث الثقافي الإسلامي ليس ملكاً أو إرثاً محصوراً بالمسلم المتدين، وإنما يشمل كل العرب مسلمين وغير مسلمين.

لهذا فإن عملية التواصل المعرفي ، هذه لا تحدد فعاليتها وحدودها وجوب الإرادة الطيبة ، وإنما المنهج المعرفي على التبيان الدقيق لطبيعة تلك القضايا، الشيء الذي فضل فيه القوميون والأصوليون حتى الآن ، فيما لم تستطع الليبرالية عند استخدامها للبنيوية سوى الوصول إلى رسم بعض ملامح بنية الأمة فيما أدى اتجاهها اللاتاريخي إلى عدم قدرتها على رسم قوانين ومراحل النشوء والتطور وأسباب التدهور والانحطاط الشيء الذي لا نجد حتى الآن أفضل من الماركسية في تقديم هذه الرؤية التي لا تفصل بين البنية وحركتها إنها قادرة ، بحكم كونها نظرة كلية للوجود، أن تقدم رؤية دقيقة لعقيدة مشابهة حيث المحتوى وطريقة التفكير [٣].

لقد آمن الأستاذ سيد رصاص وطيداً بالتاريخية والشمولية والتركيبية ، وهكذا يصبح طرح السؤال الآتي: كيف نؤمن بهذه التاريخية بهذا التراث العربي الإسلامي، ثم نطبق المنهج الماركسي على فهمه واستيعابه والتمسك به ومعانقته .

ألم يكن الأجدر بالأستاذ سيد رصاص أن يبحث عن هذه التاريخية والشمولية في التراث العربي الإسلامي، فيبعد نفسه عن هذا التناقض ولا نقول الاغتراب.

لقد وصفت العلمانية بأنها أولاً وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية، كما وصفت بأنها موقف للروح الإنسانية أو حقها ، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إليها [٤].
ظاهر من هذا التحديد والتعريف أن هذا التوتر أولاً وقبل كل شيء يتعلق بالمعرفة[١]، أو هو الثقة المتزايدة في العقل في إدراك الحقيقة [٢].

---

[١] ما بعد موسكو ص ١٨٢
[٢] ما بعد موسكو ص ٦٢
[٣] ما بعد موسكو ص ٦٢
[٤] د. محمد ارغون : العلمنة والدين ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، ط١ ٩٩٠ ص ١٠ .

ونحن بدورنا سنأخذ هذا الكلام على المحمل الحسن ، ونقر بهذا التوتر ضاربين الذكر صفحاً عن توتر آخر بروموثيوسي ، ألا وهو التوتر من أجل المادة والفردية والاستعلاء بما انتهت إليه الرأسمالية.
أجل سنضرب الذكر صفحاً عن التوتر المادي ، ونناقش التوتر الروحي من أجل المعرفة وحقيقة هذا الأمر.

ونحن لا ننكر أن العلمانية تتسم بقسط كبير من التوتر من أجل المعرفة ، ولكن هذا التوتر لما يبلغ غاية ما وصل إليه الإسلام ، لسبب بسيط هو أن التوتر الروحي العلماني نحو المعرفة مدفوع بخلفية نفسية كسببية أو نفعية، وبذلك فهو لا يرقى – في كماله أو قوته – لما يرقى إليه التوتر الإسلامي المعرفي، الذي يتحرك بدوافع مجردة ولوجه الله، وتاريخنا مليء بهؤلاء العلماء الذين استهلكوا حياتهم من أجل الحقيقة.
ومع ذلك فلنا وقفة بسيطة حول هذا التوتر العلماني من أجل المعرفة.

وحقيقة الأمر فقد ظهرت اتجاهات جديدة في العلمانية تصف نفسها بالعلمانية الجديدة على أساس موقفها من الإسلام والحضارة العربية الإسلامية [٣].

هكذا يقف الدكتور أرغون ليعلن عن نفسه بأنه مدرس علماني، ولكنه في الآن نفسه يتحدى وجود باحث واحد أو أي اختصاص علمي يستطيع أن يقدم مقاربة علمية وموضوعية ومعمقة عن ماهية الظاهرة الدينية [٤].

والسؤال المطروح هو: لماذا هذا الاستئصال والإقصاء والتهميش للظاهرة الدينية حتى من الوجهة المعرفية، وهل يتفق ذلك مع توتر الروح وتوقها وأشواقها للقبض على الحقيقة.

ويتابع الدكتور أرغون القول : في الواقع توجد أدبيات غزيرة ، حول العلمنة أو حول المسيحية والعلمنة، لكن لا توجد دراسات كثيرة حول العلمنة والدين لماذا ؟؟؟ ... لأن البحث المتقدم أكثره في الغرب ، ليس في مجال العلوم الدقيقة، وإنما حتى في مجال علوم الإنسان، وبالطبع فالدراسة تنصب أكثر على المسيحية.

إذن فالعلمنة متحيزة، ولا تستطيع التملص من الدوغمائية الدينية عند تعاملها الواحد مع المسيحية والإسلام .

---

[١] د. محمد ارغون : العلمنة والدين ص ١٨

[٢] د. عصمت سيف الدولة : عن العروبة و الإسلام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٩٨٦ ط١ ص ١٨٨

[٣] المرجع السابق : ص ٦١

[٤] المرجع السابق : ص ١٤

أجل تسمي العلمانية نفسها بأنها الدنيوية، أي أنها في جوهرها وطبيعتها الذاتية مشتقة من هذه الدنيا دون أي اعتبار للحياة الأخرى، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل تقف العلمانية الموقف نفسه من المسيحية والإسلام ...

إذا كان الجواب ليس إيجابياً ، إذن فالعلمانية تفتقر إلى الجوهر ، ومن ثم فإذا افتقدت إلى ذلك كانت دوغما قبل أن تكون فلسفة وفكر مجرد.

لقد كانت إحدى نتائج ما يدعي بالعلمنة أو الدنيوية حصول الاستبعاد العقلي والعلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة، وهذا مغزى الجهاز المفاهيمي السائد في الغرب والمسمى علمنة الفكر [١].

ماذا يعني ذلك ؟؟ يعني أن العلمانية لما تحقق فتوحاتها ، أو تحقق ذاتها على صعيد الفكر ذاته، فكيف يمكن الحديث عن فتوحات أخرى.

على هذا الأساس المعرفي الصرف يقترح الدكتور أرغون على فرنسا أن تدخل ، ليس العبادات ، وإنما تاريخ الأديان كأنظمة ثقافية كبرى أدت دوراً كبيراً في تاريخ البشرية الأوروبية وغير الأوروبية، أما التعليم العقائدي والإيماني للدين، فيظل محصوراً بالإطار الخاص بالكنيسة أو المسجد أو المعبد [٢].

جلي إذن أن العلمنة طردت الدين نهائياً حتى كنظام ثقافي معرفي، وليس كنظام عقائدي، فحسب، وهو إن دل فإنما يدل على تلك الأزمة التي تعيشها العلمانية.

ويمضي الدكتور أرغون في نقده للعلمانية من الوجهة المعرفية فيقول: إن العلمانية التي ادعو إليها تعني الانخراط الثقافي والمسؤولية الفكرية .... إنني أهدف إلى دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغاله ووظائفه [٣].

هكذا يدلل الدكتور أرغون بأن مدرسي المدارس الثانوية في فرنسا لا يعرفون كيف يشرحون نصاً ًأدبياً لباسكال ، لسبب بسيط هو أن الطلاب لا يمتلكون أية فكرة عن تاريخ الدين المسيحي، وحتى الأساتذة لا يعرفون شيئاً يذكر في معظم الأحيان [٤].

وإذا كان الأمر هكذا بالنسبة للدين المسيحي، فالصورة أشد قتامة وظلاماً بالنسبة للدين الإسلامي، إذ الغرب لا يزال ينعت الإسلام بخصوصية تجعله يبدو شاذاً ، هذا في حين أنه دين توحيدي، ولكن الغرب

---

[١] د. ارغون : الفكر الإسلامي ص ٢٥٩

[٢] الفكر الإسلامي ص ٢٧٩

[٣] الفكر الإسلامي ص ٢٧٩

[٤] الفكر الإسلامي ص٢٨٠

يفضل حتى الآن التحدث عن القيم اليهودية – المسيحية مستبعداً الإسلام عن الساحة، وكان عليه أن يعول على القيم اليهودية – المسيحية –الإسلامية [1] .

كيف يمكن الحديث عن هذا التوتر لمعرفة الحقيقة ما دام الغرب يعتبر الإسلام بمثابة غرابة ثقافية ودينية بعيدة ومعاشة في مكان آخر ، أقصد في مكان لا علاقة له بالتجربة الغربية للدين، وما دامت التيولوجيا المسيحية لا تطرح بطريقة جذرية ونقدية مشكلة الوحي عن طريق ربطها بظاهرة الكتاب كظاهرة ثقافية ، ما دام الغرب لم يفعل ذلك، فسيكون من الصعب علينا أن نتحمل مسؤوليتنا المشتركة بخصوص مصير الإنسان وحقوقه وواجباته (الأنسنة الكونية) [2].

هذا هو بيت القصيد والمستقبل الزاهي والمشرق للإنسانية والبحث عن الشأن أو الشرط الإنساني العام والمشترك من أجل المزيد من حقوق الشخص البشري وحرياته وضماناته وأمنه ومستقبله ، دون الغرق في المحاولات السفسطائية التي دارت في القرون الوسطى بين الأديان عن صلب السيد المسيح أو طبيعته، أو غير ذلك ، فهذه أمور لا يمكن الوصول من خلالها إلى نتيجة مشتركة لا سيما إذا كان النقاش مع العلمانوية المناضلة la laicite militant والوضعية التي تعتبر أن الموقف الديني لا يتوافق مع موقف العقل المستقل [3].

بيد أنه يجب أن لا ننكر أنه يقع على كاهل المسلمين أنفسهم مهمة الرجوع إلى تراثهم الخالد وإلى الكلمة الخلاقة في القرآن من أجل استرداد حق الروح، ومن أجل امتلاك توتر الضمير والإرادة لخلق أنسنة كونية ، لا سيما أن تراثهم هو الفاعل الأول الذي تكلم عن الشخص البشري في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ }الحجرات١٣

على المسلمين إذن أن يخرجوا من دوغمائيتهم الحالية ، ليقوموا بأكبر عملية زحزحة لكل تقليد، ولكل ما يخالف روح الإسلام من أجل غد الإنسانية المشرق وأن يديروا أكبر عملية حوار بين الثقافات.

ولا مرية بأن الإسلام في جوهره ليس مغلقاً في وجه العلمنة، إذ فهمت العلمنة في حقيقتها الذاتية على أنها حق الروح والعقل، وهكذا فلكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة ، فإن عليهم أن يتخلصوا من الاكراهات والقيود النفسية واللغوية والايديولوجية التي تضغط عليهم ، وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات ، وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي ، ولكي يتوصلوا إلى ذلك عليهم أن يعيدوا الصلة التاريخية مع تراثهم الحي.

---

[1] د. محمد ارغون : العلمنة والدين ص ٩٢

[2] المرجع السابق : ص ١٠١

[3] المرجع السابق : ص ٧٢

ولا حاجة للتأكيد بأن الميراث الثقافي والفكري والروحي المتراكم داخل التراث الإسلامي يغذي دائماً المسلمين بمثال الإنسان ، وبالإنسان المثالي (الإنسان الكامل) عليهم كما حدد الله تعالى ملامحه وطرق وجوده أو تحققه ، وكما كان الأولياء الصالحون والصوفيون والمفكرون قد اختطوا مساره في حياتهم الشخصية.

هنالك إذن حنين جبار للكينونة، لا ينفصل عن الرغبة العميقة في البقاء، وهذه الرغبة التي تغذي كل روح بشرية ذات تواصل مع الوعد بالأبدية ، وهذا الحنين يحرك المسلم بالطريقة نفسها التي يحرك بها المؤمنين المسلمين واليهود المفعمين بوعود الكتابات المقدسة، وهذا المعطى الذي لا يختزل في أعماق الإنسان العائش في مجتمعات الكتاب، هو الذي يحاول أن يعبر عن نفسه ،وأن يتجسد من جديد في الأشكال العديدة والنماذج المختلفة للوجود التي تقترحها علينا الحداثة، وإنها لحقيقة أن الفكر العلمي يميل إلى اختزال هذا المعطى المشكل للشخص البشري بدلاً من أخذه بعين الاعتبار ودمجه في محاولة مجاهدة من أجل عظمة الإنسان [1].

على هذا الأساس يجب أن يكون هدف الإنسانية أن تتشوف وترنو إلى الحقيقة الحقيقية التي هي انبثاق برهة داخل الروح عن طريق المقارعة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع [2] .

ولكن أليست هذه البرهة الانبثاقية هي التوفيقية الإسلامية التي تحيط بكافة مبادرات الإنسان وأبعاده.

والإسلام يحثنا دائماً ويحركنا أبداً لهذه المعراجية لهذا الانبثاق الروحي : السابقون السابقون أولئك المقربون – فلا اقتحم العقبة – سارعوا إلى مغفرة من ربكم – استبقوا الخيرات .

وهذا التوتر الروحي من أجل الحقيقة لا نجده في مملكة العقل ، بل في مملكة الضمير والإرادة : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ..... هنا توتر للإرادة ، ولكن هذا التوتر ليس عبثاً بروموسوسياً على طريقة العلمنة ، هكذا تكتمل الصورة على الشكل الآتي: واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً.

لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل من سلطة الأوهام والأساطير ، وتأسيساً لحريته في ممارسة فعاليته في الفكر والواقع الطبيعي والاجتماعي على السواء ، هذا بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة التوحيدية للواقع الاجتماعي ومساهمتها في إعادة صياغته العلاقات على أساس جوهر العدل والمساواة.

واستناداً إلى ما تقدم يتهاوى السؤال العلماني بتدليله أن الإسلام يضع الغيبيات والأسبقيات واليقينيات على العقل الوضعي أو على حقائق الطبيعة والاجتماع .

وبيان ذلك أن حقائق الوجود الاجتماعي وحقائق الوجود الطبيعي يكتشفها كبار الفلاسفة وعلماء الفضاء وعلماء الطبيعة وعلماء التاريخ وعلماء أصل الكون .

وفي الختام فالإسلام يتجاوز العلمنة بسبب امتلاكه توتراً روحياً من أجل تعلية الأخلاق والضمير والحس الإنساني.

---

[1] د. ارغون : الفكر الإسلامي ص ١٩٦

[2] د. ارغون : الفكر الإسلامي ص ٢٩٧

ولا أدل على قولنا هذا عن أزمة العلمنة ، إن بلداً كفرنسا بلغت العلمنة فيها الدرجة الأرحب ، ومع ذلك فهناك الكلام الكثير عن عودة العامل الديني ، وقد أخذ بعض المفكرين الفرنسيين والقادة السياسيين يدعون إلى إعادة تجديد العلمنة وتشكيل علمنة إيجابية واسعة ومنفتحة تتجاوز العلمانية المناضلة [١].

البحث السادس عشر

المنهج الإسلامي في الفكر والحياة

اتضح لنا مما تقدم السمة التركيبية للتراث البابلي الإسلامي ، وهذا أمر طبيعي لأن وطننا العربي خضع لحالة ثقافية ذهنية متجانسة ومتواشجة ، وتسري في عروقها مؤثرات فكرية واحدة .

ونعتقد أن مرد هذه التركيبة كون هذا الوطن عاش الحالة الدينية وعانقها وتعبدها ، وعانى أشواقها ، وكان من الطبيعي أن تدخل هذه الحال صميم منظومته الفكرية إلى جانب بقية روافد ومعطيات الحياة .

وهذا أمر نجده جلياً في الفكر الغربي الذي اتسم بالتركيبية عندما عاش الحال الدينية ، كما هو الأمر في فكر الاكويني .

ومن الطبيعي أيضاً أن تسقط العلمانية في الاختزال والابتسار، فلا تجد أمامها سبيلاً تسلكه سوى تعزيز المادة وتعليتها وترسيخ أقدامها.

وعلينا التأكيد بأن الإنسان الحديث فقد على يد العلمانية بعض الحقيقة ليراوح عند شطرها المادي الجاف، وما ترتب على ذلك من نتائج أخصها الإحساس بالقلق والتمزق والتعويل فقط على العقل والعلم ، مثله في ذلك كطائر مهيض الجناح..

يقول أحد العلماء المعاصرين : إن الإنسان يعيش أزمة روحية وحضارية ، فالحياة الإلهية قد ضيقت نطاق عالم المعاني الذي يعيشه ، وأفقدته الإحساس بتلك الحيوية التي تحفل بها الطبيعة، ذلك لأن مجتمع المدنية الصناعية قد أبعد الإنسان عن الطبيعة نأياً كاد أن يكون تاماً، فلم تعد تجربته تتضمن الإحساس المباشر بالقوى الطبيعية ، وبما تنطوي عليه من معان تثري حياته الروحية [٢].

---

[١] د. ارغون : الفكر الإسلامي ص ٢١٠و٢٢٥

[٢] أنور الجندي : سقوط العلمانية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ط١ ، ٩٧٣ ص ١٢٠

لقد اقتصرت حياة الإنسان المعاصر على جانب المحسوسات والماديات، فإذا بأعماقه فراغ موحش لكل تشوف ونداء من صميم الداخل ، ولا سبيل إلى حل أزمته هذه إلا عن طريق الدين الذي يعطيه الإجابات الصحيحة عن المسائل الحائرة: الموت ، البعث، المصير، الخلود .... [١] .

إن فطرة الإنسان تقوم على التوازن، فهو يقبل الاعتدال بين الصعود إلى الزهادة والهبوط إلى الإباحة، ويكره فقدان التوازن، ويحس بالخلل إذا انحرف به الميزان.

يقول الأستاذ جود في كتابه philosophy of our time : إن دين أوروبا اليوم هو المادة لا النصرانية ... لم يزل سائداً في انجلترا منذ قرون شره المال والتملك ، بل إن الإنجليز يعبدون بنك انجلترا ستة أيام في الأسبوع ، ويتوجهون في اليوم السابع إلى الكنيسة [٢] .

إن خطأ العلمانية وخطرها يكمن – وكما يقول الدكتور الفاروقي – بأنها قامت بعملية اختزال للقيم وذلك بإقصاء الدين وتهميشه ومحاصرته، ولم تكتف بذلك ، بل عمدت إلى إجراء الفصل بين معطيات وقيم الحياة مقسمة إياها إلى دوائر منفصلة لا علاقة البتة للدائرة الواحدة بما يجري في الأخرى [٣] .

وعلى خلاف ذلك فالمنهج الإسلامي يؤمن إيماناً وطيداً بالتقاء العناصر وتكامل القيم وترابط الأجزاء ، ويرى في انشطارها أو انفصالها، وتمزقها نقصاً في النظرة المتكاملة وعجزاً في التمام وقصوراً عن الاكتمال .

على هذا الأساس يؤكد الغزالي أن الاضطراب والفساد لا يحدث من اختزال المنظومة، وإنما من ترتيب أبعاضها ترتيباً غير سوي .
إن التقاء العناصر لا يحدث الصراع كما يتصور المنهج العلماني ، بل يحدث التكامل، وبالمقابل فالصراع لا يحدث إلا التمزق والتفكك [٤] .

فالدين والعلم والعقل والقلب والمادة والروح والدنيا والآخرة كلها عناصر تتكامل ولا تتعارض بالالتقاء ، وإنما يظهر التمزق والانفصام والانشطار في أعماق النفس نتيجة الوقوف عند عنصر واحد منها وإعلائه واعتباره أساساً واحداً.

هكذا نؤكد أن الذين آمنوا بالمادة وحدها، أو العقل وحده، إنما هم أشبه بالذين آمنوا بالقلب وحده، أو الحدس وحده، ومن ثم فليس هنالك تعارض حقيقي بين الروح والمادة، وإنما هنالك تكامل واكتمال [١] .

---

[١] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٢١
[٢] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٣٧
[٣] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٩
[٤] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٧٨

ويظهر الاضطراب في حياة الإنسان، إذا ما تجاوز بالروح أو المادة موقف التكامل والتوازن والمواءمة.

وحقيقة الأمر أن في منهج المعرفة الإسلامي عالمين : عالم الغيب وعالم الشهادة ، وهما متكاملان، وبالتالي فحياة الإنسان تمر بمرحلتين : مرحلة الحياة الدنيا ، دار العمل، ومرحلة الحياة الآخرة، دار الجزاء [٢].
ذلك أن الحق لا ينقض الحق ، بل ينقض الباطل والعكس .

وهكذا فقد جعلت العلمانية من التخصيص عاملاً في تعامل القيم وصراعها، وإن أخطر ما رمت إليه الايديولوجية التلمودية هو : فصل العناصر وضرب بعضها ببعض [٣].

ولعل أخطرها في هذه العلمانية محاولة تقديس الجنس، وإعلاء العقل وعبادة البطولة، وفصل الضمير عن العالم، وجعل الترف والرفاهية هدفاً أساسياً، خلافاً للإسلام الذي يضم الأجزاء، ويربطها وينسق ما بينها.
ولا مراء بأن الجنس جزء من ماهية الإنسان على أن يجري الإشباع في نطاقه وضوابطه.

زد على ذلك فللعقل مكانته في منهج المعرفة الإسلامي ، ولكنه يأتي من الأهمية بعد الوحي، أما الأخلاق فهي القاسم المشترك بين الحضارة والعلم والسياسة والاجتماع والتربية [٤].

ومن جماع ما تقدم يمكن التأكيد على أن العلمانية لا تؤمن بأن هنالك مبدأ عاماً يؤسس كامل حياة الإنسان كما هو الحال في النظرة الإسلامية ، بل أن لكل دائرة من دوائر الحياة مبدأها الخاص المحدد [٥].

وعلى هذا الأساس يمكن إجراء مقارنة بسيطة بين المنهج الإسلامي في الحياة والمعرفة وبين المنهج العلماني بالشكل الآتي :

١- خصائص المنهج العلماني: هذا المنهج يتميز بما يلي :

أ- يفصل بين القيم فصلاً جامداً لا التقاء فيه.
ب- يعزل الدين عزلاً تاماً عن المجتمع، ويقيم نظاماً سياسياً واجتماعياً لا يستهدي بالدين، هذا فضلاً عن أنه يؤسس الاقتصاد على أساس الربا.

---

[١] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٧٩
[٢] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٧٩
[٣] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٨
[٤] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٨
[٥] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٨و٢٠

جـ-يسقط قطاعاً أصيلاً من الفكر الإنساني، وهو جانب الروح والوحي ، وعالم الغيب، وكل ما يتصل بالدين من أخلاق وعقائد وإيمان بالله، ويعزله عزلاً تماماً عن الفكر والحياة.

د- يعلي باستكبار وعتو صوت العقل والمادة والإلحاد [1].

هـ- يعتمد على الواقع الذي تدركه الحواس مندداً بكل ما لا تؤيده التجربة من العقائد الغيبية.

و- تدرس العلمانية الإنسان وتحلله كما تدرس الأشياء ، إذ الإنسان في نظرها كائن مادي كيماوي ، فالمادة هي كل شيء والأنواع توالدت من بعضها عن طريق الصدفة، ولا يوجد شيء حقيقي إلا المادة والقوة نفسها مظهر من مظاهر المادة[2].

ز- تقول الفلسفة المادية وربيبتها العلمانية بالتطور المطلق الذي لا ثبات معه على نحو يعرض الدين والقيم الروحية والخلقية للتشكل والاضطراب.

ح-تؤمن العلمانية أن الكون مستقل في ذاته تفسره القوى والقوانين التي تشكل منها ولا تحتاج العلمانية إلى أية قوة خارجية تستعين بها في تفسير الحياة والقيم وحقائق الروح.

ط-المصلحة هي القانون الوحيد المهيمن على كافة الشؤون العامة.

ى-الأخلاق في العلمانية نسبية ويتذبذب ميزان القيم بين عصر وعصر.

ذلك لأن تثبيت القيم الأخلاقية أساس وطيد للبشرية ، وإن أية محاولة لتحطيمه، إنما تستهدف تحطيم قاعدة البناء الإنساني، ومن ثم فالعلمانية تؤمن أن كافة مقاييس العدل والخير والشر هي من صنع البشرية، وبذلك فهي مفاهيم تتغير بتغير البيئات والعصور.

وفي نظرنا إن هذا الاضطراب في تحديد منظومة القيم الأخلاقية، هو الذي جعل الغرب مضطرباً في قيادة البشرية وعاجزاً عن تقديم منظومة قيم لمسيرتها.

المبدأ الإسلامي في الإنسان والحياة والطبيعة:

يمكننا أن نسجل في هذا المنهج السمات الآتية:

أ-انه منهج طبيعي يتكلم عن السماء والأرض والحياة والموت.

ب- انه منهج روحي يتحدث عن البصيرة والوجدان والقلب والروح بعد الموت.

جـ-انه منهج نفسي يتحدث عن النفس في مراحلها المختلفة .

د-انه منهج اجتماعي يعني بتقرير ما للبيئة والوراثة من سلطان.

هـ-انه منهج تعليمي تربوي سلوكي تقويمي.

---

[1] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ٥٦

[2] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٨

و–انه منهج متوازن يجمع بين المادة والنفس، بين العقل والقلب، بين الروح والجسد ، كل ذلك بعيد عن المثالية المجردة الخالصة ومستنداً إلى الواقع والفطرة ، دون إهمال مطالب الجسد ، واعتبار هذه المطالب غاية الإنسان، وبالمقابل لم يهمل الروح، ولم يطالب الإنسان بالزهد في معطيات الدنيا.

ز–يؤمن الإسلام بوجود خطة كونية تسير الإنسانية، وتخضع لإرادة إلهية موحدة ومحررة للإنسانية جمعاء [١].

ح–يؤمن الإسلام بالغيب، ولكنه الغيب المستنير المتحرر من الأسطورة والخرافة والجمود والتخلف والمحكوم بأفق يتوازن به العقل والقلب ووحدة الروح والمادة، وترابط الدنيا والآخرة، والاتصال بالوحي والإيمان بالله تأكيداً للمسؤولية الفردية ، والالتزام الأخلاقي، وإقراراً بالبعث والجزاء واليوم الآخر ، ودون التعارض مع العلم والعقل والتقدم والتطور المنضبط في قاعدة الثبات [٢].

ط–يتميز الفكر الإسلامي بتكامله وشموله وجمعه بين العقل والنقل، الروح والمادة، الدنيا والآخرة كما يتميز هذا الفكر بالطابع الإنساني الخالص بسبب احتوائه على مفاهيم العدل والرحمة والأخوة الإنسانية.

ل–مرونته وقدرته على الحركة والتقبل والانفتاح على الحياة في كل العصور والبيئات.

ن– سمته الجماعية حيث ينحو نحو المصالح الجماعية مع احترام الصالح الفردي.

م–أما مصادر المعرفة في الإسلام ، فهي الوحي والقلب والعقل والتجربة، فالإسلام يقدس العقل، ولكنه يدرك أن له حدوداً مؤطرة في جناحي المكان والزمان، ولهذا – وبسبب نسبية قوة العقل– في ما وراء الطبيعة. برر الغيب كمصدر للمعرفة في الإسلام ، ولكنه ليس الغيب القائم على الشعوذة والخرافة والوهم.

وفضلاً عن ذلك فالإسلام يؤمن بالمنهج التجريبي ، بل إن أوروبا نقلت هذا المنهج عن الحضارة الإسلامية.

زد على ذلك فمنهج الإنسانيات، هو الحاكم الأصيل على العلم، وهو الموجه لكل أعمال الإنسان في الحياة، وهو المقرر لمسؤوليته الفردية والتزامه الأخلاقي [٣].

هكذا فقد قام منهج المعرفة الإسلامي على أساسين:

١–على أساس سنن الله في الكون والطبيعة.
٢–على أساس سنن الله في الإنسان والمجتمع.

وهذان الأساسان متكاملان ، أحدهما جزئي وقاصر على مجال التعليم ، والآخر كامل وممهد لطرائق العلم ، وحافظ لاتجاهاته من أن تنحرف إلى الشر أو الظلم أو التدمير[١].

---

١ أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٣١
[٢] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٤٣
[٣] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٥٨

ومن هنا كان ثبات القيم والأخلاق في كيان الإنسان، وهذا الثبات هو الذي أعطى الأديان تلك القوة في إقرار منهج الإنسانيات، وإقامته دون تحول أو تغير ، وبالمقابل فهذا ما يعوز العلمانية ، ويجعلها قاصرة عن تحديد موقف ثابت يؤطر الإنسانية، ويدفعها في اتجاه التقدم والازدهار.

لهذا فقد كان منهج الفطرة للإنسان والمجتمع والنفس والأخلاق ، كان هذا المنهج يختلف عن منهج الفطرة للكون والطبيعة، فللعالم منهجه، وللإنسان منهجه، ولا يصلح أحدهما للتطبيق على الآخر.

إن المنهج العلمي للإنسان والمجتمع والنفس والأخلاق في الإسلام يختلف كثيراً عما هو في العلمانية ، لأنه لا يخضع كلياً للتجريب، أو يقوم على النظرية المادية الصرفة.

ذلك أن مهمة العقل الأساسية هي الانطلاق لبناء المنهج التجريبي الذي يقوم على استخلاص قوانين الطبيعة ونواميسها في حين تستأثر الأديان ورسالات السماء بوضع المنهج الذي تقوم على أساسه قوانين النفس والأخلاق [٢].

على هذا الأساس فالعلمانية هي مذهب ضد الفطرة وضد تيار الحياة الأصيل، أما الإسلام فقد قدم سنن الفطرة في النفس البشرية رافعاً بذلك عن كاهل الإنسان مشقة كبرى دون أن يدعه يشغل نفسه عن مهمته الأساسية، وهي الوصول بالعقل إلى سنن الفطرة في الكون والطبيعة لبناء الحياة وكشف أسرارها [٣].

لقد أنزل الله كتابه وبعث نبيه ليحسم هذا المنهج أساساً، وذلك حتى يكون العلم من أجل الإنسان لا عليه.

هكذا – وبمنهج الفطرة – يؤمن الإسلام أن هنالك تطوراً وحركة، وكل حركة تقوم على أساس من قاعدة ثابتة ، التطور مع الاتجاه الصحيح، التطور مع إقرار الثوابت ، إذ التطور لا بد له أن يدور في إطار، وعلى قاعدة ووفق قانون [٤].

وكما قال الفقيه الفرنسي بوردو: الحياة حركة وسكون ، السكون يمتاح الحيوية من الحركة ، والحركة ترنو إلى الاستقرار، الحركة قانون من قوانين هذا الكون ، ولكنها ليست حركة مطلقة من كل قيد أو ضابط.

---

[١] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٥٩

[٢] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٥٩

[٣] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٦٦

[٤] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٦٧

لكل حركة فلك ومدار ومحور تدور عليه، وكذلك الحياة البشرية لا بد لها من محور ثابت وفلك تدور عليه، والمنهج الإسلامي يقرر ثبات أشياء كثيرة كالأخوة البشرية والعدل الاجتماعي وفريضة الجهاد والمسؤولية الفردية، كما يقرر ثبات حدود الله في الربا والخمر والقتل والالتزام الخلقي .

هكذا يؤكد الدكتور محمد المبارك أن الدعوة إلى التغير المستمر دعوة يهودية ماكرة يراد بها قلب المجتمعات وإحداث القلق ومنع الاستقرار ، وقد استغلت فكرة التطور أقبح استغلال ، وباسم التقدم والتطور لمحاربة الإسلام وتشريعه ونظمه [1].

الفصل الثالث

جدل العلمنة و الإسلام

تمهيد

يمكن القول إن الأبحاث السابقة عن العلمانية والإسلام ، قامت على التأصيل المجرد، أي قامت بتناول هاتين الحقيقتين كقواعد وشرائع وآداب وأحكام ، وموقف من الحياة والطبيعة والإنسان ، وهو الأمر الذي تعلق في الظاهرة في جوهرها وطبيعتها الذاتية أي في بنيتها من حيث السكون.

وإذا استعرنا من علم البيولوجيا آلية دراسة الظاهرة في حال السكون (تشريحها وتكوينها) ، ثم دراسة وضعها في ديناميتها وحالتها (فسلجة الظاهرة) ، إذا قمنا بذلك، فإن الدراسة الأولى القيمية المعيارية normative ، يجب أن تقفى بدراسة النظرية من الوجهة التطبيقية العملية الحركية ، وهذا هو موضوع بحثنا (جدل الإسلام والعلمانية) وليس (حوار الإسلام والعلمانية) .

ونحن هنا نسجل الملاحظات الآتية :

١- نقول جدل العلمانية والإسلام وليس جدل الإسلام والعلمانية لأن المناكفة والمجادلة ليس من الإسلام ، بل الإسلام رب العالمين ورب الظواهر السليمة الصحيحة .
٢- الحوار غير الجدل لأن الحوار قبول الغير وقبول فكرة ومناقشتها .
٣- إذا طهرنا العلمانية من رجسها تصبح جزءاً من بنية الإسلام وفي هذه الحال فالإسلام لايجادل العلمانية لأنه لا يجال نفسه .

---

[1] أنور الجندي : المرجع السابق : ص ١٧٦

المبحث الأول

رأي بعض المفكرين العرب المسلمين في الدين

من أجل الإنسان خلق الله الدارين ، دار الدنيا ، ودار الآخرة .

كم هي عظيمة تلك الأنسنة الإسلامية ، وكم هو أعظم هذا الإنسان الذي خلقت الدارين من أجله [١] .

الإنسان أعز أعلاق الدنيا ، وأعمها بركة ، فهو عند الأفغاني الوجود وجوهره ، وهو قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها، وهو الذي أكسب عقول البشر ونفوسهم عقائد وخصالاً ، كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدنيتها ، وفي كل منها سائق يحث الشعوب على التقدم لغايات الكمال والرقي إلى ذرى السعادة ، وفي كل واحدة وازع قوي يباعد النفوس عن الشر، ويزعها عن مقارفة الفساد ، ويبعدها عن مقاربة ما يبيدها ويبددها ، وأخيراً فالدين هو الذي يكون للفرد قصر سعادته [٢] .

ويتابع الأفغاني تأكيده لأهمية الدين في حياة الشعوب وانطلاقها وتقدمها: (فالتمدن الحقيقي مكافئ تماماً للدين، وإن السعادة الحقيقية التي هي كلية الإنسان الأصيلة في حياته على الأرض لا يجوز أن تلمس إلا في الدين الخالص الذي هو الإسلام ، فالدين هو الذي يتيح للإنسان الارتقاء فوق مراتب البهيمية الدنيا لإدراك صورة مهذبة ومتكاملة وسعيدة لا يستطيع أن يحققها أي طريق آخر في الحياة، وهو الذي يسمح ببناء نظام اجتماعي متماسك متحد يسعى لخير المجموع وسعادته داخل إطار التجمع البشري الخاص والعام على حد سواء، أما التمدن المرادف للمكتسبات العلمية التي لا يترتب عليها إلا الفائدة والكسب، فليس هو التمدن الحقيقي، فهي لا تنتج غير مدن كبيرة وأبنية شامخة وقصور مزخرفة، ونحن لو جمعنا كل ما في ذلك من المكتسبات العلمية، وما في مدنية تلك الأمم من خير وضاعفناه أضعافاً مضاعفة ووضعناه في كفة ميزان ، ووضعنا في الأخرى الحروب وويلاتها فإنه لا شك أن كفة المكتسبات العلمية والمدنية والتمدن هي التي تنحط وتغور وكفة الحروب وويلاتها هي التي تعلو وتفور [٣] .

---

[١] الطرطوشي : سراج الملوك ص ٢١

[٢] الرد على الدهريين (الأعمال الكاملة ص ١٤١)

[٣] الأفغاني : خاطرات الحرب والسلام ص ٤٣١

فالرقي والعلم والتمدن على ذلك النحو، وفي تلك النتيجة إن هو إلاّ جهل محض وهمجية صرفة وغاية التوحش [1].

إن الإنسان اليوم هو أحط درجة من إنسان الجاهلية، حتى ومن الحيوان الناهق لأنه ربما يكون للإنسان في دوره الأول من حروبه الوحشية وعوامل الجاهلية ، معذرة في طلب الحاجيات للحياة بسهم وقوس وسيف وسمهري ، أما اليوم فإن المعدات المدمرة المهلكة تستعمل ليس للحاجيات ، بل لأدنى صور الكماليات ... إذن فالإنسان في مدنيته الحاضرة وفي مكتسباته العلمية والأدبية والعملية ، وفي بذل ثمرات سعيه في سبيل الحروب، واستثمار ثروته فيها وفي مرضاة موقدها أو رضائه عنها، ووقوفه فيها تلك المواقف التي لا تقفها الحيوانات ولا الحشرات ، فهو أحط منها ، وليس ثمة مدنية ، ولا علم بل جهل وتوحش [2]

إن العلم الحقيقي هو ذلك العلم الذي انطوت عليه الآية القرآنية : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ) (البقرة:٣٠) ، أي العلم الذي به ينهي الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء ، أما العلم الذي يصون الإنسان عن هذين النقيضين ، فهو نقيض العلم الصحيح ، وهو – على وجه التحديد – ما يتجلى في الرقي النسبي للمكتسبات العلمية في أوروبا والعالم المتمدن [3].

ويؤكد على باشا مبارك أنه (ليس في أحكام الديانة الإسلامية ما يمنع من التقدم في أي علم من العلوم النافعة ديناً ودنيا ، وإن الإسلام قد كان بالفعل سبباً في إحياء التمدن القديم ، وما ندرس من الفنون والصنائع النافعة ، وإنه هو الأساس الحقيقي والمتبع لما يسمونه بالتمدن الجديد [4].

والدين عند الإمام محمد عبده طاقة محررة من الطراز الأول، فالرد إلى الله وحده، ومعنى الشهادة بالذات اجتثاث جذور الفتنة بكل صورها وأشكالها ، أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء أتمثلت في الرؤساء الدينين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالة مثلا في القبور أو الأحجار أو الأشجار أو الكواكب أو في المحتالين والدجالين ، بهذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله).
وهذا يتضمن القول إن التوحيد يعني تقرير المساواة بين الناس ورد التفاوت والتفاضل بينهم إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم على المستوى الأخلاقي وإلى عملهم العقلي الخالص [5].

---

[1] الأفغاني : المرجع السابق : ص ٤٣١
[2] الأفغاني : المرجع السابق : ص ٤٣٢
[3] الأفغاني : المرجع السابق : ص ٢٣٤
[4] كتابه : علم الدين ، مطبعة جريدة المحمدية بالإسكندرية ١٨٨٠م ، ج١ ص ٣٠٨
[5] د. جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، ص٢٠٠

والتوحيد يعني عند الإمام عبده حرباً على التقليد واقتلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم ، وهذا يعني إيقاظ العقل من سباته وتخليصه من هيمنة سدنة هياكل الوهم والجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكن ليهتدي بالعلم والإيمان، إنه يعني تحرر العقل من سلطة الآباء والأجداد، ومن سلطة أرباب الأديان خاصة، وعودته إلى مملكته يقضي فيها بحكمته مع الخضوع في ذلك لله وحده [1].

والتوحيد يعني رد الكثرة إلى الوحدة ، والتنابذ والفرقة والتخالف إلى الاتحاد والإلفة والتجمع ، وهذا يصح في رد العقائد إلى دين الله الواحد، كما يصح في رد مظاهر الفرقة الاجتماعية إلى الوحدة والتضامن [2].

وبمقتضى التوحيد يتم استقلال إرادة الفرد ورأيه وبه تكمل إنسانيته، ويستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها [3].

وإن نشأة المدنية في أوروبا إنما قام على هذين الأصلين ، فلم تنهض النفوس للعمل، ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف الكثير أنفسهم، وإن لهم حقاً في تصريف اختيارهم، وفي طلب الحقائق بعقولهم، أما أصل هذا الذي تم في الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح فهو شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام [4].

على هذا الأساس يقف الإمام محمد عبده منافحاً عن الإسلام باعتباره عجلة التقدم ومعراج الارتقاء ، وهو في نظره علم وذوق ، عقل وقلب ، برهان وإذعان ، فكر ووجدان [5].

ويؤكد حسين الجسر بأن الدين الإسلامي لا يكلف أتباعه إلا بالعقائد الحق المنطبقة على قانون العقل الصحيح [6].

والدين عند محمد جمال الدين القاسمي هو (وثاق الله تعالى في سياسة خلقه وملاك أمره ونظام الالفة بين عباده وقوام معاشهم والمنبه على معادهم والرادع لهم عن التباغي والتظالم والمهيب بهم إلى التعاطف والتواصل والباعث لهم على اعتقاد الذخائر من مشكور صناع العاجل ومحمود ثواب الآجل [7].

---

[1] د. جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، ص٢٠١

[2] رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ص ١٥

[3] رسالة التوحيد ص ١٥٥

[4] رسالة التوحيد ص ١٥٥

[5] الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، القاهرة ٩٠٢ ص ١٥٢

[6] كتابه الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية ، بيروت ١٣٠٦ هـ ص ٤٥٥ .

[7] دلائل التوحيد ، ط٢ ، القاهرة ٩٠٨ ص ٩٥

والدين عند القاسمي : هو طريق الوصول إلى السعادة المطلوبة على أحسن ما يرام من كل ما فيه من كمال انتظام، فهو الداعي إلى سبيل الرشد وطرق السعادة البشرية ليهتدوا بها إلى الصالح التي تقوم بها حياتهم، ويقوم معوج عملهم، وينتظم في الحياة الدنيا شأنهم ، ويظهر جوهر كما لهم الذي يهيؤهم للترقي في سلم المدنية ، والتوصل إلى السعادة الأبدية.

ويتابع القاسمي القول : يعرف أثر الدين معرفة أفضل حين يعرف أثر الإلحاد وآفات الدهرية ، فإن من ألم الإلحاد بقلوبهم ، وتولت الأهواء نفوسهم يكونون أجرأ على الرذيلة وأحرى في سبيلها ، إذ لا رادع من الإيمان يؤنبهم ولا وازع يمنعهم من اقتراف المنكرات والسعي بالفساد واجتراح السيئات .. أما الماديون الدهريون ، فإن من شأنهم محو الأديان ووضع أساس الإباحة والاشتراك في الأموال بين الناس عامة، وبهذا فهم يلحقون بالنوع الإنساني وبأخلاق الأمة أخبث الآثار وأسوأها، وليس ثمة من نتيجة لمقدماتهم سوى فساد المدنية وانتقاص بناء الهيئة الاجتماعية لأن الذي لاريب فيه هو أن الدين سلك النظام الاجتماعي ، وأنه لن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين ،فإن الدين يقيد النفوس عن التدهور في الإثم والاندفاع إلى أنواع العدوان من قتل وسلب وهتك عرض ، ويحجز عن الغدر والخيانة وفعل كل خبيثة ، ويحمل العقول على كسب الكمال البشري وأعمال الهمة في كشف الحقائق وتعرف أسرار الكون[١].

ويتابع القاسمي القول : إن التعطيل أي إنكار وجود الله من مقوضات دعائم العمران ، ولا عبرة بثبوت العمران الآن بين الأقوام الذي شاع التعطيل عندهم لأنهم تربوا تربية دينية فرسخ في نفوسها عمل الواجب وكراهية الكذب والاعتداء على الغير ، ولكن إذا نزع مبدأ الحلال والحرام الديني تعذر وضع مبدأ آخر يقوم مقامه ويرسخ رسوخه [٢].

وعند القاسمي إن اليونان لم ترق أحوالهم إلا حين ارتقت علومهم وارتفع فلاسفتهم فوق الوثنية ، لكي يكشفوا في الوجود عن إله واجب الوجود منزه من مخالطة المادة[٣].

وفي نظر علال الفاسي إن أعظم ما يميز الديانة الإسلامية ، هو بناؤها على أصول متينة تجعلها قابلة للتطور والسير دائماً إلى الأمام ، وإن الإسلام أراد أن تكون دعوته حركة دائمة تبعث على النظر والتفكير والعمل التقدمي الدائب على ضوء تقلبات الزمن واتجاهات الحياة، بحيث تتحقق دائماً الغاية من خلق الإنسان وخلافته: عمارة الأرض وإصلاحها من أجل خير الإنسان في الدارين على حد سواء.

---

[١] المرجع السابق : ص ١١٥

[٢] المرجع السابق : ص ١١٧

[٣] المقتطف المجلد ٢٧ ج٦ ص ١٨٩٨ دلائل التوحيد هامش ص ١١٧

أما حسن البنا فيرى أن الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً ، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة ، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة ، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة ، كما هو عقيدة صادقة وعبادة [١].

والشيخ عبد الغزير جاويش هو صاحب القول المشهور الذي ردده فيما بعد جميع الكتاب المسلمين والذي مفاده : إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان.

والإسلام في نظره دين الفطرة البشرية الذي فطر الناس عليها في كل زمان، وهو صالح لكل أمة وكل جيل ومصلح لكل من استمسك بهديه المبين [٢].

والحقيقة عند عبد الرحمن البزاز أن الإسلام يقيم عقائده، ويرتب نظمه، ويشيع فلسفته على أساس متماسك من وحدة الحياة ، بمعنى أنه لا يقر تقسيم حياتنا بين هذه الدنيا التي نحياها وحياتنا الأخرى التي نرتقبها ، إن هاتين الحياتين ممتزجتان أشد الامتزاج ومترابطتان أوثق الترابط ، وإن الأولى هي سبيل الأخرى ، وإن القواعد المشرعة قد شملت الأولى والأخرى على حد سواء ، وعلى هذا فليس بالإمكان تقسيم الحياة في نظر الإسلام الحق إلى دنيا تنتظمها قواعد موضوعية محددة ولا علاقة لها بالدين ، (وأخرى) ينظمها دين لا علاقة له بالدولة .... إن من أجل أسرار عظمة الإسلام ودواعي قوته هذا التماسك الشديد ، وذلك الترابط الوثيق ، فليس في الإسلام مسيح وقيصر ، وليس في الإسلام كنيسة وحكومة ، وليس في الإسلام دين بمعناه الغربي الضيق ، ودولة ، إذ تترابط هذه كلها أشد الترابط حتى تتحقق وحدة الحياة [٣].

ويرى الشيخ مصطفى الغلاييني أن الإسلام هو روح المدنية، بينما أكد فريد وجدي أن المدنية الحديثة تقترب باستمرار من روح الإسلام [٤].

وينطلق محمد فريد وجدي للتأكيد بأن الإسلام هو روح المدنية الحقيقية وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترقى إليه القوة العقلية ، وبأن كل ما يحصل في العالم الإنساني ليس هو إلا تقرباً إلى الديانة المحمدية [٥].

---

[١] رسالة التعاليم مجموعة رسائل سنة ١٩٥٢ ص ١١٠

[٢] كتابه الإسلام دين الفطرة والحرية ، طبعة دار الهلال ص ٤٥

[٣] كتابه من روح الإسلام ص ١٩١

[٤] د. جدعان : أسس التقدم ص ٣٩٩

[٥] كتابه المدنية و الإسلام ، القاهرة ، مطبعة هندية بالموسكي ، ٩١٢ ط٣ ، ص٥

لذا كان كتابه المدنية والإسلام محاولة لتطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية، لا بل إنه ليذهب إلى أبعد من هذا حيث يرى أنه لا مدنية إلا به أو ببعض نصوصه، وإن كل ما نقرؤه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة للديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر [1].

والإسلام عند فريد وجدي دعوة إلى التركيب بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، فهو بهذا المعنى تحقيق لمطالب التمدن أو المدنية الأساسية ، لا بل إن كل ترف يحمل في العالم وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ، ليس هو إلا تقرباً إلى الإسلام ، وإنه سينتهي الأمر يوماً ما بإجماع كافة عقلاء البشر على اعتبار الإسلام ناموساً للسعادتين وضامناً لراحة الحياتين [2].

وعلى المسلمين أن يفهموا أن لفظة عبادة في الإسلام لا تعني فقط العبادة الجسمية من ركوع وسجود ، بل إن العبادة هي كل ما ينبني عليه إصلاح لذات الإنسان أو أسرته أو لجمعيته أو لبني نوعه أو للكائنات كلها [3].

وقريب من ذلك موقف المصلح البيروتي مصطفى الغلاييني ، فهو يصر على أن أصول الدين ومبادئه السامية هي أصول المدنية الصحيحة ومصادرها القديمة ، فما من تقدم يرى ولا من تمدن يشاهد إلا وترى لها آثار في الأصول الدينية [4].

هذا ونشير إلى أن " كرومر " كان قد دلل بأن الإسلام دين مناف للمدنية، وليس صالحاً إلا للبيئة والزمان اللذين وجد بهما ، وإن المسلمين لا يمكنهم أن يرقوا في سلم الحضارة والتمدن إلا بعد أن يتركوا دينهم ، وينبذوا القرآن وأوامره ظهرياً لأنه يأمرهم بالخمول والتعصب ، ويبث فيهم روح النقمة لمن يخالفهم والشقاق وحب الانتقام ، ولأنه أتى بما يناقض مدنية هذا العصر من حيث المرأة والرقيق .

على هذا ينقل الغلاييني كلام كرومر عن الإسلام ، ويرد عليه في كتابه الإسلام وروح المدنية مؤكداً بأن الإسلام دين يوافق العقل جنباً إلى جنب ، ويمشي مع المدنية في طريق واحدة ، ويصافح الإنسانية يداً بيد ، فهو قد رفع منارة الحقيقة على ذروة لا تنال ، ونهض بالإنسانية ، وأقام بناءها على أساس من العدل والمساواة والأخلاق والتربية والسياسة المثلى ، ولقد خلص هذا الدين الإنسانية من عقيدة الشرك وتكثير الأرباب ، وأزال عنهما برقع الخرافات المضللة وكسر عن عقول البشر قيودهم ونجاهم من فساد الأخلاق،

[1] المرجع السابق : ص ٣٦
[2] المرجع السابق : ص ١٣٠
[3] المرجع السابق : ص ١٣٨
[4] مقالة في مجلة النبراس بعنوان الدين والمدنية ، المجلد الثاني ج٦ ، ٩١٠ ص ٢٠٣

وإن أوربا تدين برقيها لما اكتسبت من تأليف علماء الإسلام ، فأفادوا بما فيها من علوم وفنون ، وأصلحوا بعض ما فيها من خطأ ، وطوروا باقيها على نحو ولد المدنية الحديثة [1] .

ويتابع الغلاييني القول: إن محمداً هو ممدن الأمم وإن كتابه هو منار العالم لأنه فيه من العلم الوافر والفلسفة المدهشة والأخلاق الكريمة والتهذيب العالي والأحكام السامية والمدنية الصحيحة، ما لا يحيط به الوصف، ولا يقدر على التعبير عنه اللسان [2].

والطابع التمدني للإسلام يتجلى بصورة خاصة في التطور الراقي للتوحيد الإسلامي، وفي الإشارات القرآنية إلى المسائل العمرانية والكونية، وفي تأكيده لمبادئ العدل والمساواة بين الأفراد ، وفي نظامه الأخلاقي والسياسي الضامن لسعادة الجماعة والفرد ، وهذه المرونة في الإسلام تتجلى خاصة في نظرية المصالح المرسلة التي تكشف عن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان [3].

والدليل الحاسم عند الغلاييني على الطابع المدني للإسلام، وبالتالي على الترقي الإسلامي يكمن بأن الإسلام دين أخروي ومدني يوجب على المرء أن يأخذ نصيبه من تهذيب النفس والعقل والتحلي بمكارم الأخلاق ومحاسن الآداب، كما يوجب عليه أن يأخذ بأسباب دنياه التي ترفه عيشه ، وتجعله من المتمدنين [4].

ودورة الحضارة عند مالك بين نبي تبدأ حين تدخل الحياة فكرة دينية معينة أو مبدأ أخلاقي معين (ethos) ، بحسب قول كسرلنج ، وتنتهي حين تفقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح [5].

وينفي محمد البهي أن يكون التقدم المادي دليلاً على التقدم الإنساني، وبالتالي فالتقدم الإنساني لا يتم إلا إذا كان تفكير الإنسان ووجدانه وسلوكه يتسم بالإنسانية، أي يتسم برعاية الجماعة وعدم الاستجابة لداعي الأنانية [6].

والمثالية الإلهية وليس النفعية الرأسمالية معيار الحضارة عند علال الفاسي الذي يركز على أهمية الضابط المعنوي أو القيمي للحضارة والتقدم إذ الحضارة الحقيقية هي حضارة الوجدان [7].

ويعرف عبد القادر المغربي الدين بأنه وضع إلهي تصان به مصالح الإنسان منفرداً ومجتمعاً [8].

---

[1] كتابه الإسلام وروح المدنية أو الإسلام وكرومر ، ط٣ ، المكتبة الأهلية ، بيروت ، ٩٣٠ ن ص ٨

[2] المرجع السابق : ص ٢٠

[3] المرجع السابق : ص ٣٦

[4] المرجع السابق : ص ٤٧

[5] كتابه شروط النهضة ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، ط٢ ، ٩٩١ ، ص٩٧

[6] كتابه الدين والحضارة الإنسانية ، دار الهلال ، ٩٦٤ ، ص ١١٥

[7] كتابه النقد الذاتي ، القاهرة ، ٩٥٢ ، ص ٢٣٤

[8] كتابه البينات (النهضة الدينية في الأمة الإسلامية) ٩١٦ ج٣ ، ص٦

وفي نظر محمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائري أن علم الدين براءة التمدن [1].
والفلسفة المثلى في رأي عبد الرحمن البزاز هي التي تستطيع أن توفق بين قاعدتي : (وجد العالم من أجلي) ووجدت من أجل العالم ، بحيث لا تطغى الفردية من جهة ، ولا تطغى الغيرية أو الجماعية من جهة أخرى، وهذا بالضبط ما يهدف إليه الإسلام من حيث هو نظام اجتماعي وفلسفة حياتية [2].

والإسلام من حيث الأساس – وعلى الرغم من عدم نكرانه الفرد وتسليمه بحقوقه المميزة – هو دين جماعي على معنى من المعاني ، وذلك لأنه يضع الجماعة من حيث هي كتلة بشرية لها مصالحها النهائية الواحدة المشتركة هدفاً أساسياً له ..

والحق أنه إذا كانت النظم تتميز بالعناية بالمجموع أي بوضع الأحكام للهيئة العامة بالدرجة الأولى، وبالدعوة إلى أخلاق إيجابية كالإخلاص والتضحية والتعاون والجهاد والتضامن ، وبجعل الحياة إرادة وتفضيل الواجب على الحق، وبالحض على بناء حضارة مفعمة بالبطولات وبالروح ، فإن الإسلام يكون على هذا الأساس ديناً جماعياً، ودون أن يغفل مع ذلك عما في الفردية من صفات نافعة يحث على الأخذ بها على الحد الذي لا تتعارض فيه مع نزعته الجماعية الأصيلة [3].
ومظهر هذه الجماعية النطق بالشهادتين حيث يتطلب ذلك إعلان الإيمان أمام الجماعة كلها ، ولزوم صلاة الجماعة وتفضيلها على صلاة الفرد يؤكد معناها الجماعي ، والحج مظهر للجماعية بدون شك، والزكاة قائمة على أسس تضامنية في المجتمع من حيث هي وسيلة الإسلام لتحقيق العدالة الاجتماعية ، وتعريف الدين بالمعاملة (أي صلة الفرد بالجماعة) دليل على هذه النزعة أيضاً ، والصوم وإن كان مجاهدة ذاتية إلا أنه مجاهدة يتحد فيها المجتمع كله، فتزكو أخلاقه ، وتتهذب روحه.

ولا تبدو جماعية الإسلام الإيجابية في فرائضه فحسب وإنما أيضاً في صفات أتباعه كما يريدها القرآن: البر – الإخلاص – العدل – القصد – العفو – الاتصال – الوفاء – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [4].

ويركز الدكتور مصطفى السباعي على النزعة الاشتراكية في الإسلام ، والأمر نفسه بالنسبة لسيد قطب الذي ركز على ذلك باسم العدالة الاجتماعية.

وفي رأي الدكتور فهمي جدعان إن المفكرين السابقين تأثرا بالمنطلقات الأساسية لأفكار عودة التي وردت أصلاً في إطار المشكلة الأساسية، وأعادوا وضع هذه الأفكار في مكانها الخاص من المنظومة الاقتصادية الإسلامية [1].

---

[1] كتابه الاكتراث في حقوق الاناث ، مطبعة فونطاته وشركائه ، الجزائر ١٨٩٥ ص ٨٨

[2] كتابه من روح الإسلام (الجماعية في الإسلام) ٩٤٢ ص ١٢٣

[3] المرجع السابق : ص ١٢٥

[4] المرجع السابق : ص ١٢٥

والمعطى الأساسي للدين لدى عبد القادر عودة هو غائية الخلق ، فالكون خلق ابتداء من أجل الإنسان ، من أجل أن يعمره ويفيد من خيراته ، ويستغل ما فيه من قوى.
ومعنى ذلك أن البعد الوجودي الأول للإنسان والطبيعة يتمثلان في علاقة التسخير، تسخير الإنسان الطبيعة ، أي لكل ما في السموات ، وما في الأرض بالكشف عن أسراره وتذليله بإذن الله والسيطرة على خيراته.

وأما البعد الوجودي الثاني للإنسان فهو أن البشر سخر بعضهم لبعض أي أن علاقات الإنسان بالإنسان مدعوة إلى أن تقوم على أساس التعاون المدني والمساهمة الجماعية من أجل بناء حياة إنسانية مرضية ، وهكذا يصبح الإنسان ذا وضع خاص هو وضع الاستخلاف في الأرض من أجل إعمارها وإقامة حكم الله فيها ، ولهذا لا يكون الاستخلاف بلا قيد أو شرط ، وإنما يكون مربوطاً باستجابة المستخلفين إلى الأحكام الإلهية على مستوى الحقوق وعلى مستوى الواجبات، بحيث يكون جزاء التعدي على حدود استخلاف الله للإنسان حبوط عمل المستخلفين وبطلانه بطلاناً مطلقاً من الناحية الشرعية بحيث يلغي كل اعتراف به [٢].

ويقرر عودة أن الملك لله وأن البشر لا يملكون إلا حق الانتفاع به ، وأن نسبة المال إليهم على سبيل المجاز لا الحقيقة ، ومن ثم فالبشر ليسوا إلا وسطاء ، وانتفاعهم بالمال في حدود الحاجة والاعتدال ودون سرف أو تقتير [٣].

وينطلق سيد قطب من فكرة الوحدة المتكاملة في وحدة سائر أجزاء الكون من حيث هو صادر عن الإرادة المطلقة المباشرة لله ، فهذه الوحدة لا تفرض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب ، وإنما بين أفراد الإنسان أيضاً بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعاون والتكامل بين الجميع ، والقول إن الإسلام دين التوحيد لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب ، وإنما يعني أيضاً الوحدة بين القوى الكونية جميعاً والوحدة بين العبادة والمعاملة ، وبين العقيدة والسلوك، وبين الروحانيات والماديات ، وبين القيم الاقتصادية، والقيم المعنوية ، ومعنى ذلك أن العدالة الاجتماعية في الإسلام هي عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة ، عدالة تمتزج فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية امتزاجاً لا انفصام معه ، وفي كل الأحوال تظل الوحدة المطلقة المتعادلة المتناسقة والتكامل العام بين الأفراد والجماعات عصب هذه العدالة [٤].
والأسس التي يقيم عليها الإسلام عدالته ترتد إلى ثلاثة: ١-التحرر الوجداني المطلق.

---

[١] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ص ٥١٣

[٢] كتابه الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ط١ ، ٩٥١ ص ٤

[٣] المرجع السابق : ص ٣٠

[٤] العدالة الاجتماعية في الإسلام ، مكتبة مصر ، ط٢ ، ص٢٨

٢-المساواة الإنسانية الكاملة ٣-التكافل الاجتماعي الوثيق .
والتحرر الوجداني لدى سيد قطب يطلق القوى المكبوتة في الإنسان ، ويرتفع به عن الخضوع لضروراته ، وحين وطن الإسلام العزم على تحرير الضمير البشري بدأ بتحريره من كل سلطة غير الله ، ومن كل خضوع لأحد غير الله ، فاستوى الكل في العبودية لله، وسقطت كل دعوى، تريد أن تجعل من الإنسان سيداً للإنسان ، كما انتفت كل وساطة وكهانة ، فإذا تحرر الإنسان من شعور العبادة والقداسة للإنسان ولم يمتلئ إلا بشعور القداسة لله كما تحرر أيضاً من شعور الخوف على الحياة على الرزق أو على المكانة ، والمساواة الإنسانية هي نتيجة طبيعية للتحرر الوجداني ، وقد قررها الإسلام حين قرر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير وفي الحقوق والواجبات ، وعلى الشعوب أن تتعارف وتتآلف ولا تتفاضل إلا بالتقوى.
أما بالنسبة للتكافل الاجتماعي، فقد جعل الإسلام فيه مصلحة المجتمع هي العليا، وربط الحرية الفردية والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة [١] .

والخلاصة أن العدالة الاجتماعية في الإسلام تنطلق من الضمير من داخل النفس، فهي إذن ليست عدالة اقتصادية خالصة، لكنها تزاوج بين قوة الضمير وبين التشريع القانوني في المؤسسات الاجتماعية حيث تظل عين الضمير ترقب ذلك وتضبطه[٢].

وإن حل المشكلة الاجتماعية الأساسية مشكلة الفقر والتفاوت الطبقي لا يقوم — عند الدكتور مصطفى السباعي – على الصدقات كما يتوهم الكثيرون ، بل إن اشتراكية الإسلام التي تستند إلى تشريع عالمي إنساني، وإن كانت تحتضن التأميمات وتأخذ بها لا تقف عند هذه الإجراءات ، وإنما تتخطاها إلى تقديم تشريعات كافية متكاملة لكل جوانب المشكلة الإنسانية والاجتماعية المطروحة [٣].

ولقد نوه الدكتور السباعي بحقوق العمال فذكر بتكريم القرآن والرسول للعمل إذ العمل شرف والعمل نعمة ، كما ألمح إلى مسؤولية العامل في إتقان عمله ومسؤولية رب العمل في رعاية عماله، وبين أن الأجر على قدر العمل وأنه أجر لا منة ، كما جعل المجتمع مسؤولاً عنه ضمن إطار قوانين التكافل الاجتماعي التي ينبغي أن تكفل له حق النفس والكرامة عند العجز والمرض والشيخوخة.

وإذا رجعنا قليلاً إلى المعتزلة ، فهؤلاء يرون أن للعقل في الإسلام أحكامه الذاتية التي ينبغي أن تضاف إلى أحكام الشرع نفسه، وبتعبير آخر إن نظرية الحسن والقبح الذاتيين لا تعني فقط أن الله قد قدر حسن الشيء أو قبحه، وإنما تعني أن كل ما يراه العقل حسناً في ذاته فإنه ينبغي أن يكون كذلك في حكم الشرع، وإن كل ما رآه العقل قبيحاً في ذاته ينبغي أن يكون كذلك في حكم الشرع [٤]

---

[١] المرجع السابق : ص ٥٩

[٢] الاشتراكية في الإسلام ط١ ، مطبعة جامعة دمشق ص ٩٥٩

[٣] الاشتراكية في الإسلام ط١ ، مطبعة جامعة دمشق ص ٩٥٩

[٤] المرجع السابق : ص ١٠

وهذا يعني أن الشرع لم يعد مستقلاً بالأحكام استقلالاً مطلقاً لا تنازعه فيه سلطة أخرى، وإن كان لا يعني الخروج على الشرع ، وإنما يعني توسيع دائرة الفعالية الإنسانية في الوجود واتساع المجال أمام تقدم غير متناه في نطاق العلم والثقافة، وفي نطاق العقل والفعالية العملية والأخلاق، وبينما كان الإسلام في إطار النظرة السنية التقليدية يتحرك من خلال منظور إلهي المركز ، أصبح في إطار هذه النظرة الاعتزالية ينشط من خلال منظور إنساني المركز [1].

ويجب أن لا ننسى عبقرية الماوردي الفذة التي تكلمت عن توازن الفعاليات في الإسلام ، وبالتالي فالإسلام في نظره دين ودنيا، وروح وبدن، فرد وجماعة، عقل وإيمان، وبمعنى أوضح فنظرية الماوردي تتحرك بين قطبين : الله والإنسان ، الدنيا والآخرة ، الدين والدنيا ، الأرض والسماء ، بينهما حالة من التوازن لا طغيان لأحدهما على الآخر [2].

ولقد ذهب الشيخ محمد بيرم مفتي الديار التونسية إلى أن أمر السياسة الشرعية هو ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي .

وقريب من ذلك ما أكده ابن قيم الجوزية حين رأى أن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهنالك شرع الله ودينه ، كما أن القرافي أشار إلى أن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين ، بل الحكم التابع للعادة يتغير بتغيرها [3].

ويؤكد خير الدين التونسي إلى أن التطبيق الصريح الأمين للشريعة الإسلامية قد أدى دوماً إلى نتائج باهرة ، لا ترجع إلى المصادفة أو إلى تأثير وظروف خاصة، وإنما إلى الأثر الطبيعي لروح الشريعة ولاستعداداتها الفذة [4].

وفي نظر ابن أبي ضياف أن الملك بمعنى الحكم منصب ضروري للنوع الإنساني ، وإنه عند المسلمين واجب على الأمة شرعاً يأثمون بتركه إذ هو من فروض الكفاية راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد من الأمة، ودليل وجوبه إجماع الصحابة عليه، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية.

وندد ابن أبي ضياف بالتصرف في عباد الله بالهوى وأشار إلى أن الشرائع جاءت لإخراج المكلف من داعية هواه، وأكد إلى أن الظلم مؤذن بفساد العمران [1]وأن الممالك لا تكون على نهج استقامة إلا إذا كانت الدولة طالبة ومطلوبة أي لها حقوق وعليها واجبات.

---

[1] د. فهمي جدعان : أسس التقدم ص٣٠

[2] المرجع السابق : ص ٣٠

[3] المرجع السابق : ص ٥١

[4] د. فهمي جدعان : أسس التقدم ص ١٣

هذه صفحات لا شك مطولة لسبب بسيط هو أنني قصدت أن أثبت أن الإسلام جمع فأوعي فأحاط بكافة مبادرات الحياة والإنسان، وهو ميكانزم فعال للتقدم والعمران الإنسانيين، وأن إهدار هذه الميكانزم أمر مخل بقواعد العقل والمنطق والحضارة والحياة، وهو في الوقت نفسه تجاوز لجماهير خير الدين التونسي وابن باديس وابن خلدون والغلاييني والإمام محمد عبده والأفغاني ،هؤلاء الذين عانقوا التقدم والانفتاح الحضاري ، ولكنهم رفضوا كل الرفض الخروج من إهاب الإسلام .

وفضلاً عن ذلك فللإسلام دور خاص على صعيد أمتنا العربية فهو تاجها وشرفها ورسالتها [٢]، وهو الذي يقربها إلى وجدان وقلب الدوائر الإسلامية، بل يجعلها محط آمال هذه الشعوب والقدوة الفذة لها.

خاطب سفير أحد الدول الإسلامية سفيراً عربياً قائلاً له: كنا نتطلع إليكم فوجدناكم تنظرون إلى غيرنا ، ولقد نظرتم إلينا فوجدتمونا نتطلع إلى غيركم ، وقد آن الأوان إلى أن تلتقي أعيننا بأعينكم .

والغريب أننا نستهين بهذا الرصيد الكبير للأمة العربية ألا وهي الدائرة الإسلامية التي تكلم عنها الزعيم الراحل جمال عبد الناصر .

والسؤال المطروح هو : كيف يلجأ العدو الصهيوني لجميع يهود العالم ، ثم نسخر ونعارض الرابطة الإسلامية .

لا شك أن الدائرة العربية لن تكون بديلاً أو مخدراً يلهينا عن تحقيق الدائرة الإسلامية ، بل إن الدائرة العربية هي الحمولة الأساسية للدائرة الإسلامية ، ولكن المنطق والعقيدة وداعي القومية يدعونا إلى أن تلتقي عيوننا بهؤلاء الذين تنطق شفاهم مع شفاهنا كل يوم بعبارات واحدة تحمل قيماً واحدة .

وهنالك ملاحظة أخرى هي أن الإسلام ليس مجرد دين [٣] فحسب وإنما هو حضارة ، وقد نشأت حضارتنا العربية في كنفه ومشتله وقيمه وصهرت ببوتقته ، وبذلك فالتخلي عن الإسلام لا يعني إلا الخروج عن دائرة حضارتنا ، أي الانسلاخ من جلدتنا وهويتنا وثقافتنا ، وهذا لم يقل به أحد إلا هؤلاء الذين يعيشون على الهواء وفي الخواء.

ومع ذلك يجب التقرير والتأكيد بأن الإسلام لا يمكن أن يختزل إلى مجرد قومية ، أي باعتباره ديناً قومياً للعرب أو أنه مجرد موجة من موجات الجزيرة العربية ،بل إن الإسلام أعظم من ذلك بكثير ، وإن هذه الموجة العربية التي خرجت بالإسلام من الجزيرة العربية كانت حتى الآن أصدق المجالي والتعابير عن روح الإسلام ، ولذلك فنحن مع الدكتور عبد الرحمن بزاز في النعي على كل محاولة لنزع الإسلام من أرض

---

[١] كتابه إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، تونس ٩٦٣ ج١ ص ٦

[٢] المرجع السابق : ص ١٦

[٣] هذا هو رأي عبد اللطيف شرارة الذي نفى أن يكون الإسلام قومية أو حضارة بل هو دين ، انظر جدعان أسس التقدم ص ٢٨٥

الواقع وتحويله إلى قواعد ومثل عامة مجردة لا صلة لها بالحياة تعطيه الطابع العالمي وتقطع صلته بالعرب كما حدث في العثمانية [1].

وعلى هذا – والرأي للدكتور بزاز – فالعرب هم العمود الفقري للإسلام ، ومن جهة أخرى فالإسلام يعكس النفسية العربية ، وهو معينها الروحي الذي لا ينضب ، ومن واجبنا أن لا نتلقاه منتزعاً من بيئته العربية الصافية وممتزجاً بالمحيط العالمي الخيالي ، ولا مكبلاً بقيود الصوفية الرمزية أو مثل بأوزار الكهنوتية الجامدة [2].

والإسلام هو الذي صارع الحياة على أرضنا فهو عبيرنا الروحي وزفيرنا في النكبات والمصائب ، وهو الذي يكفكف لنا الدموع وينكأ الجراح في الملمات ، وهو مناط حماسنا وشرفنا ومعقد عزنا وفخرنا ، وهو ديوان ثقافتنا وموسوعة تراثنا ، وهو مناط قصصنا الشعبية وفخرنا اليومي وهو الذي نحس بنبضه في فولكلورنا الشعبي ، وبالتالي فالخروج من الإسلام أو من دائرة الحضارة العربية الإسلامية هو الخروج من الذات ، والإفراغ لمضمونه هو إهدار لطبائع الأشياء وسياستها والعناصر المركوزة فيها ، وهو في النهاية الاستلاب والالينة والانسلاخ والانحطاط والعقم والعطالة والجدب.

ويترتب على ذلك أن التبني الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدنية العربية وفي الدعوة الصريحة للارتباط بأوربا والتبعية لها ، هذه الأمور إما أن ترتد إلى هزيمة سياسية وروحية أو إلى نقص في الرؤية والحياة .

المبحث الثاني

إشكالية العلمانية في الإسلام

وحقيقة الأمر أن الإشكالية القائمة هي بين العلمانية والإسلام وليس العكس، فالإسلام دين سماوي وجد لكي يسوس البشرية على هذه المسكونة بصورة مجردة وبعيدة عن انفعالات الحياة الصاخبة ومتعالية على طيشها وجبروتها، والناس جميعاً عنده عباد الله دون تمييز أو إيثار.
ولكن العلمانية سقطت في شباك الرأسمالية العاتية ووقعت في حبائلها منسلخة من منطلقاتها الأساسية لا سيما الليبرالية التي تمجد العقل ، وتسود مبادئه وأحكامه فوق كل اعتبار.

---

[1] كتابه الإسلام والقومية العربية محاضرة ألقيت في بغداد ٩٥٢ وهي منشورة في كتابه من روح الإسلام ط١ مطبعة العاني بغداد ٩٥٩ ص ١٦٥

[2] المرجع السابق : ص ١٩٠

هكذا تتحدد أطراف هذه الإشكالية بالغرب الأطلنطي المتجبر المدجج بالغريزية والاستعلاء والشوفونية والممتلئ بالمطامح الجموحة للذهب والفضة وأقوات الشعوب.

هذا الطرح الذي كان أبداً ضد الأمة العربية وحضارتها وأملها ومستقبلها وتقدمها ، وفي الوقت نفسه ضد الإسلام حضارة وأخلاقاً وديناً باعتبار أن الإسلام جزء من ماهية هذه الأمة ، ومن ثم فالعملية إذ تقف في وجه الحضارة العربية الإسلامية ، لا تجد مفراً لها من أن تقف في خندق مقابل للإسلام كدين وقيم وروح .

هكذا يبدو الغرب الأطلنطي سياسة واقتصاداً هو العدو الأساس في الإشكالية ، يقابله طرف آخر هو الحشويون المسلمون الذين يتموقعون مطلقاً في خندق مشاكس للعلمانية.

وفي الحقيقة إن أحد جوانب هذه الإشكالية قيمي هو موقف الغرب من الحضارة العربية الإسلامية ، والعكس وإن كان هنالك جانب آخر اقتصادي وسياسي لا يمكن إغفاله والتغافل عنه.

وبالطبع فنحن لا نستطيع أن ننسى في الجانب العربي الإسلامي ذلك الفريق التغريبي الذي افتتن بالغرب وسقط سقوطاً في منظومته سواء نتيجة لهزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسة أم بسبب افتقاده إلى قوة في النفس ونفاذ في الرؤية وبعد في النظرة والحس النقدي [١] .

وبيان ذلك أن هدف هؤلاء التغريبيين المتفرنجين هو التبني الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدنية الغربية ، وفي الدعوة صراحة للارتباط بأوروبه والتبعية لها ، أي للخروج من الدائرة العربية الإسلامية ، والتحلل والانعتاق من قيمها [٢] .

والذي يثير الاهتمام لدى الكتاب التغريبيين هذا الانقياد الكامل والاستلام العجيب للقيم الغربية ، وهذا الغياب المطلق لكل روح نقدية إزاء هذه القيم ، فلقد اشتعلت رؤوسهم ذكاء ونقداً للمدنية العربية الإسلامية ، بينما تقلص هذا الذكاء تقلصاً كاملاً بإزاء المدنية الغربية التي كانت تلاقي في عقر دارها في الفترة ذاتها انتقادات لا ترحم [٣] .

ومما لا شك فيه أن هذه التغريبية لم تبق حبيسة اعتناق القيم الاجتماعية الغربية والخروج من منظومة القيم العربية الإسلامية، بل تعدى الأمر إلى أهداف سياسية هي الدعوة الصريحة للارتباط بالغرب والتبعية له .

((ذلك أن الأوساط التي خرج منها التغريبيون – الأوساط البروجوازية المصرية المرتبطة بالاستعمار البريطاني أو الأوساط الدينية الإسلامية المتسمرة عند مجموعة من القيم الدينية الإسلامية التي كفت عن الفاعلية ، والتتلمذ على الغربيين في فرنسا أو انجلترا وغيرها، والعناصر التي ربتها (الإدارة الإنجليزية) هي التي ينبغي أن تعزى إليها بالدرجة الأولى عملية التحلل والانعتاق من الدائرة العربية والإسلامية [٤] .

---

[١] د. فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ص ٣٢٥

[٢] المرجع السابق : ص ٣٢٤

[٣] المرجع السابق : ص ٣٢٥

[٤] د. جدعان : أسس التقدم ص٣٢٥

(والذي يثير الاهتمام لدى الكتاب التغريبيين – من المصريين خاصة – هذا الانقياد الكامل والاستسلام العجيب للقيم الغربية ، وهذا الغياب المطلق لكل روح نقدية إزاء هذه القيم) [1].

والسؤال المطروح هو : لماذا لا نجد هذا النقد يوجه إلى الحضارة الغربية ، وهل هذه الحضارة كاملة لا يأتيها الباطل من بين أيديها ولا من خلفها ؟؟

ويكفينا –كشاهد على هذه المقولة – أن نتأمل في موقف واحد من كبار التغريبيين، هو الدكتور طه حسين ، إذ بينما يصطنع المنهج الديكارتي في دراسته للشعر الجاهلي – وهو منهج لا يخلو من الرصانة ، لكنه لا يخلو من التحكم – فهو في مقترحاته الثقافية ، لمستقبل مصر يخون هذا المنهج ليتنكر للثقافة التاريخية لا من أجل أن ينهج نهجاً ديكارتياً، فيوجه فكره نحو المعطيات المباشرة للفكرة يتأملها نقدياً ويستنبط منها مقترحات تستجيب استجابة أفضل للواقع المعطى ، ولكن من أجل أن يستبدل بها مرة واحدة ، وبلا فحص معطيات الغرب التي لا حضور لها مباشرة أمام الوجدان والفكر المصريين [2].

وهنالك أسباب عدة لموقف التغريبيين منها – إضافة إلى ما سبق قوله – أنهم عانوا معاناة كافية حالة الانحطاط في المدنية العربية فكان من الطبيعي أن ينفروا منها ، ومع ذلك فهم لم يتصلوا بالغرب اتصالاً كافياً كفيلاً ليعرفهم على جميع أوجه المدنية الغربية ، فضلاً عن أنهم قد عرفوا هذه المدنية في أوجه قوتها وقمة إنجازاتها ، ولا شك أن المفكرين المسلمين الذين سقطوا سقوطاً كاملاً في أحضان المنظومة الليبرالية العلمانية كانوا يفتقرون إلى قوة في النفوس ونفاذ في الرؤية وبعد في النظر وحس نقدي على درجة عالية من التوازن ، أما الذين وقفوا في الطرف الآخر من الحلبة ، وأعني بهم المفكرين الدينيين التقليديين ، فهم أيضاً يفتقرون إلى عين هذه الصفات لأن استسلامهم الكامل لسلطة الماضي وللقيم التقليدية ولمفاهيم دينية كفت عن الفاعلية والتأثير ، ولمناهج وقفت عند الأقدمين ، لم يكن من شأنه إلا أن يدفع المحدثين إلى أن يديروا ظهورهم لهذه المفاهيم وتلك المناهج .

وفي جميع الأحوال لم يكن وضع النقاط فوق الحروف ممكناً إلا بفضل فئة من المفكرين عرفت الغرب والشرق على حد سواء وخبرت مدنية العرب ومدنية الغرب بلا رياء أو ضعف وتخاذل ، ولم تكن الأقطار العربية الخاضعة لموجة التغريب لتفتقر إلى مفكرين من هذا الطراز ، وهؤلاء هم الذين يصح أن يسمع إليهم باهتمام أكثر في هذه القضية القائمة على مجموعة من التجارب الناقصة والمتبلورة .

هذه مقدمة بسيطة كان لا بد منها للكشف عن صيرورة التعرض لموقف الغرب من الحضارة العربية الإسلامية ومحاولة طمسها وتشويهها ومحاصرتها وإبرازها في صورة التخلف والجدب والضعف ، بل إن هذا الغرب تطاول على الإسلام ذاته وتحدث عنه كدين قاصر وفقير وعاجز عن مواجهة التقدم .

وهكذا كان لا بد لنا من أن نعرض لأهم الاتجاهات الفكرية والدينية والسياسية عن الغرب وحضارته، عرضاً نقدياً يتحرى تصويب الأمور ووضعها في مكانها السليم.

---

[1] المرجع السابق : ص ٣٢٥

[2] المرجع السابق : ص ٣٢٥

المبحث الثالث

موقف الغرب من الحضارة العربية الإسلامية

ومسألة الاستشراق ودوره في تحطيم الحضارة العربية الإسلامية

لا شك أن الليبرالية تحث العقول وتحررها من كل سلطة عقلية سابقة بحيث تنظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والإنسان نظرة عقلية مدعومة بالفكر الوضعي الحر.

والسؤال المطروح هو: هل طبقت العلمانية والليبرالية هذا المنهج على دراسة حضارتنا وحقائق حياتنا.

نحن لا نتهم الغرب بكافة تضاعيفه وتضاريسه بذلك ، وبالتالي يجب التمييز بين الطفل وغسيله كما يقال، ولكن أليس هنالك دوائر سياسية واجتماعية واقتصادية واستشراقية تعمل ليل نهار في إطار السياسية لتسفيه حضارتنا.

هذا أمر خارج عن نطاق الجدل، ولكننا سنقدم للقارئ أمثلة محسوسة نابعة من الواقع ، أي نابعة من أبناء العلمنة وموقفهم من حياتنا.

في هذه اللحظة التي أخط بها هذه الأسطر تصفحت مجلة الكفاح العربي لأضع يدي على تصريح لجيم كيل وزير الخارجية الأمريكية الذي يرفع عقيرته ليقول : لا تتكلموا عن العرب والعروبة ، بل تكلموا عن سورية أو مصر أو العراق أو الكويت ، وغير ذلك .

وهنالك الأصوات التي لا حصر لها حول ذلك ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل إن المذكور وغيره أوصياء على الأمة العربية وحضارتها وقيمها ؟؟

هكذا وجدت لزاماً علي تعقب أقوال بعض الدوائر السياسية إضافة إلى الأوساط الثقافية الاجتماعية في الغرب وموقفها من قيمنا ، لكنني وجدت من المناسب استهلال هذا البحث بالكلام عن موقف الاستشراق ، فما هو هذا الموقف ؟؟ .

لا نستطيع بهذه العجالة التصدي لظاهرة الاستشراق والاحاطة بكافة مبادراتها الغثة والثمينة ، فقد تصدى لهذه الظاهرة أقلام كثر كشفت النقاب عن زيف هذه الظاهرة وعن أهدافها غير العلمية.

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن هنالك بعض الثمرات العلمية التي قدمتها الظاهرة المذكورة في دراسة الحضارة العربية الإسلامية، ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن مطامع الغرب قد أخرجت عدداً ضخماًً من الكتب

التي ألفها المستشرقون والمشتغلون بشؤون الشرق، وكلها تحاول تعبيد الطريق وإنارتها لصالح خطط رجال الاستعمار [1]

وهكذا وجدت من الإفادة الاكتفاء بأن أعرض لواحد من هذه الكتب التي اهتمت بدراسة الاتجاهات الإسلامية ومدى تأثير الإسلام في توجه الحياة وما بقي له من سيطرة عليها بعد هجوم الآراء الغربية الجديدة ، وقد اخترت تلخيص بعض خطوط هذا الكتاب الموسوم بعنوان : أين يتجه الإسلام ؟ whither Islam هذا الكتاب الذي اشترك في تأليفه عدد من المستشرقين المختلفي الجنسية ، وقد أشرف على جمعه وتأليف بحوثه والتقديم لها والتعقيب عليها المستشرق الانجليزي وأحد مستشاري وزارة الخارجية الانجليزية هو هـ . ا . ر جيب [2].
مع التنويه بأن المذكور شغل عضوية في مجمع اللغة العربية في القاهرة ، ونترك للقارئ أن يعجب معي لهذا الوضع الذي لا نظير له في أي بلد في العالم.

يقرر جيب أن مشكلة الإسلام ليست مشكلة أكاديمية خالصة، إذ أن لتعاليمه من السيطرة على المسلمين في كل تصرفاتهم ما يجعل لها مكاناً بارزاً في أي تخطيط لإتجاهات العالم الإسلامي ، ومن ثم فالإسلام ليس مجرد مجموعة من القوانين الدينية ، بل هو حضارة كاملة [3].

وليلاحظ القارئ ربط الإسلام – ربط علة بمعلول – باتجاهات العالم الإسلامي، ربطاً يتعذر معه القبض على هذا العالم من أعنته إلا بالقبض على الظاهرة الإسلامية.

ويحاول المذكور أن يتتبع في المقدمة – وهي طويلة وتبلغ مائة صفحة – أسباب وحدة الحضارة الإسلامية التي لم تستطع العوامل الإقليمية المختلفة أن تؤثر فيها أو تنال منها على تعاقب الأزمان وتباين الأصقاع مما يجعل هذا العالم كتلة سياسية خطيرة مترامية لأطراف ، وتحيط بأوروبا إحاطة محكمة تعزلها عن العالم [4].

وليلاحظ القارئ مرة ثانية المخاوف من قيام العالم الإسلامي كتلة سياسية واحدة تأخذ بمخانق الغرب.

ويشير جيب إلى أن أزمة الإسلام المعاصرة ترجع إلى ما دخل عليه من آراء واتجاهات جديدة استتبعت سلسلة من الحركات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، كما يلاحظ أن سرعة تسرب هذه الآراء

---

[1] د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، دار الإرشاد بيروت ٩٧٠ ج٢ ص ٢١١
[2] المرجع السابق : ص ٢١٢
[3] المرجع السابق : ص ٣١٢
[4] المرجع السابق : ص ١٥

الجديدة ، وعنف المعركة التي دارت بينها وبين التقاليد القديمة قد أوجدت في المجتمع الإسلامي حالة من الاضطراب التي هي مشكلة الإسلام اليوم [1].

ويمكن تلخيص النقاط الأساسية في هذا الكتاب بما يلي:

١-يعلق جيب الأهمية على حركة الشيخ محمد عبده الإصلاحية بادياً أسفه بأن الكثير من المسلمين المحافظين لا سيما في الهند لا يخضعون لهذه الحركات الإصلاحية ، وينظرون إلى الحركة التي تزعمتها عليكرة وإلى مدرسة الشيخ محمد عبده نظرة كلها ريبة وسوء ظن [2].

يقول المذكور : يبدو للنظرة الأولى أن الجمهرة العظمى من المسلمين لم تتأثر بمؤثرات دينية أوروبية، وإن التفكير الديني الإسلامي قد ظل وثيق الاتصال بأصوله الدينية التقليدية ببطء خلال القرن الماضي ، وإن دخول عناصر جديدة على الحياة الإسلامية وإن كان ذلك لا يعني أنه ليس هنالك تحول في الأخلاق الإسلامية ، وإن هذا التحول يتجه نحو تقريبها من الموازين الغربية في الأخلاق، التي هي في الوقت نفسه متمثلة في التعاليم الأخلاقية للكنيسة المسيحية.

ويقرر جيب أن في كافة البلاد الإسلامية باستثناء جزيرة العرب وأفغانستان وبعض أجزاء من أوساط أفريقيا ، توجد حركات معينة ، ترمي إلى تأويل العقائد الإسلامية، وقد اتجهت مدرسة محمد عبده بكل فروعها وشعبها نحو تحقيق هذا الهدف ، بل لقد ظهر كثير من العلماء الذي نادوا بآراء أكثر تقدماً وجرأة لا سيما في الهند، ولكن الواقع هو أن معظم ما تم من تعديل وتحوير خفي لا يبدو للنظرة السطحية.

ويؤكد هذا الرأي ما جاء في مقال المستشرق الألماني كامغماير في الفصل الثالث من أن حركة الإصلاح الإسلامي يجب أن تقابل من المسيحية بالتشجيع [3].

٢-ويتساءل كامغماير (الأستاذ بجامعة برلين) في هذا الكتاب قائلاً [4]: هل يستطيع الإسلام أن يستعيد وحدته في ظل التجزئة السياسية القائمة وتحت تأثير الآراء العصرية والعلوم الغربية ؟؟ وهل سيكون عدوا أم صديقاً وحليفاً ؟؟ أم أنه في سبيله إلى التفتت إلى وحدات قومية تعكس كل منها التأثيرات الأوربية على طريقتها الخاصة ؟؟

ويلفت هذا الكاتب الانتباه إلى ثلاث نقاط تتعلق بالكتلة العربية، وهذه النقاط هي :

[1] المرجع السابق : ص ٢٢
[2] المرجع السابق : ص ١٦٣
[3] المرجع السابق : ص ١٦٣
[4] المرجع السابق : ص ١٥٨

١- أهمية هذه الكتلة وخطورتها ٢-مرد هذه الخطورة الاشتراك في اللغة، والعناية بالتراث الإسلامي وتاريخه وأدبه ٣-رغبة الكاتب بأن يحدث في مصر كما حدث في تركيا من قطع الصلة بالماضي واستبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية.

يقول المذكور : إن من المؤكد أن العالم العربي ، لا سيما الكتلة المتحدة التي تكون مركزه الكبير ، والمكونة من مصر وشبه الجزيرة العربية وفلسطين وسوريا والعراق ستلعب دوراً بالغ الأهمية على خلق وحدة ثقافية وفكرية فيها ، وإن بعض الإسلام في هذه البلاد حقيقة واقعة ، وتغيير هذا الاتجاه مستحيل ، إذ ليس من الممكن أن يحدث في هذه الأقطار العربية شيء يشبه ما حدث في تركيا ، ولن ينفصل العرب عن الماضي المجيد في التاريخ الإسلامي، وفي الأدب الإسلامي ، بل إن استعادة هذا الماضي وتجديد الحديث عنه هو أحد العوامل في حركة البعث الوطني والديني ، ولن يستبدل الناس في هذه المنطقة الحروف اللاتينية بالحروف العربية .... وإن حركة بعث الإسلام في هذه البلاد لا يمكن أن تنقطع أو تتوقف لأن الناس في حاجة إليها فهي أحد مقومات نهضتهم الوطنية [١] .

٣- والمقصود من الجهود المبذولة لحمل العالم الإسلامي على الحضارة الغربية هو تفتيت وحدة الحضارة الإسلامية التي تقوم عليها وحدة المسلمين لأن كل قطر سيتجه إلى اقتباس ما يلائم ظروفه من الحضارة الغربية ، وعند ذلك تتعدد أساليب الاقتباس بتعدد البيئات الإسلامية المختلفة ، فتفقد الحضارة الإسلامية طابعها الموحد .

وفي هذا العالم يتساءل جيب [٢] : هل إن روابط الوحدة من القوة بحيث تستطيع أن تحتفظ بتضامن العالم الإسلامي ، وتسيطر على مظهر شعوبه وتطورهم وتميزهم بطابع خاص ؟؟
ويتابع القول : ليس موضوع البحث ما إذا كانت الروابط الإسلامية ستتطور عن الماضي أم لا ، ولكن المهم هو ، هل ستكون هناك ميول مشتركة بين الشعوب الإسلامية ؟؟؟
وهل سيقوم إحساس لوحدة العمل ووحدة الهدف ؟؟ ... أم إن الآراء الجديدة وحاجات الحياة الجديدة ستنجح آخر الأمر في تشتيت المجتمع الإسلامي وتحطيم وحدته ؟؟ .

٤- ويتحدث جيب عن أثر التغريب في العالم الإسلامي قائلاً : إن مستقبل التغريب والدور الذي سيلعبه في العالم الإسلامي ، لا يتوقف على هذه المظاهر الخارجية للتأثر والاقتباس فذلك أمر ثانوي ، لأن الصورة الظاهرية ثانوية وهي ثانوية هنا بأكثر مما هو الشأن في الأمور المادية ، فكلما كان التقليد في المظاهر أكمل كان امتزاج الشيء المنقول بنفس المقلدين أقل لأن فهم الروح والأصول التي تنطوي عليها المظاهر الخارجية فهماً كاملاً لابد أن يصحبه إدراك التعديلات التي تتطلبها الظروف المحلية ،

---

[١] المرجع السابق : ص ٣١٦
[٢] المرجع السابق : ص ١٥٨

ويمكن أن نتصور زوال الكثير من الأنظمة في العالم الإسلامي الآن ثم لا يكون هذا العالم أقل حظاً من الاستغراب بل ربما كان أوفر حظاً .

وإذا أردنا أن نعرف المقياس الحقيقي للنفوذ الغربي وتغلغل ثقافته في الإسلام ، كان علينا أن ننظر وراء المظاهر السطحية أي علينا أن نبحث عن الآراء الجديدة والحركات المستحدثة التي ابتكرت بدافع من التأثر بالأساليب الغربية بعد أن تهضم أو تصبح جزءاً حقيقياً من كيان هذه الدولة الإسلامية[1] .

٥- ويلفت جيب الانتباه إلى أهمية التعليم والصحافة فيقول : والسبيل الحقيقي للحكم على مدى التغريب (أو الفرنجة) هو أن نتبين إلى أي حد يجري التعليم على الأسلوب الغربي ، على المبادئ الغربية وعلى التفكير الغربي ..... وهذا هو السبيل الوحيد ولا سبيل غيره.
ويستطرد المذكور القول : والواقع أن المدارس والمعاهد العلمية لا تكفي فليست هي في حقيقة الأمر إلا الخطوة الأولى ، وبالتالي فللوصول إلى الهدف الأبعد الذي بدونه تظل الأشكال الخارجية مجرد مظاهر سطحية يجب إلا ينحصر الأمر في الاعتماد على التعليم في المدارس الابتدائية والثانوية ، بل يجب أن تتعدى إلى خلق رأى عام ، والسبيل إلى ذلك هو الاعتماد على الصحافة فهي أقوى الأدوات الأوربية وأعظمها نفوذاً في العالم الإسلامي وإن مديري الصحف ينتمون في معظمهم إلى من نسميهم التقدميين والواقعين تحت تأثير الآراء والأساليب الغربية ، وهم لا يعملون على تشكيل الرأي العالم فحسب ، ولكن صحفهم تحتوي كذلك على مقالات تشرح الحركات السياسية الاقتصادية في أوربا فهم يطلعون الرأي العام على ما يجري في الغرب من أحداث وما يستحدث من آراء موضحين صدى ذلك في بلاد الشرق ، ويؤكد أن الصحافة التركية وطنية لا دينية أما المصرية فهي على العكس .

٦- ويشير جيب إلى أن النشاط التعليمي والثقافي قد ترك في المسلمين . من غير وعي منهم – أثراً جعلهم يبدون في مظهرهم العام لا دينيين إلى حد بعيد ، ويستطرد القول : إن الإسلام بوصفه عقيدة لم يفقد إلا قليلاً من قوته وسلطانه ولكن الإسلام بوصفه قوة مسيطرة على الحياة الاجتماعية قد فقد مكانته فهناك مؤثرات أخرى تعمل إلى جانبه ، و هي في كثير من الأحيان تتعارض مع تقاليده وتعاليمه تعارضاً صريحاً ولكنها تشق طريقها بالرغم من ذلك إلى المجتمع الإسلامي بقوة وعزم ، فإلى عهد قريب لم يكن للمسلم من عامة الناس وللفلاح اتجاه سياسي ولم يكن من الآداب إلا الأدب الديني ولم تكن له أعياد إلا ما جاء به الدين ولم يكن ينظر إلى العالم الخارجي إلا بمنظار الدين...... كان الدين هو كل شيء بالقياس إليه أما الآن فقد أخذ يمد بصره إلى ما وراء عالمه المحدود وتعددت ألوان نشاطه الذي لم يعد مرتبطاً بالدين ، وهو يقرأ مقالات في مواضيع مختلفة

---

[1] المرجع السابق ص ٣١٦.

الألوان لا صلة لها بالدين ، بل إن وجهة نظر الدين فيها لا تناقش على الإطلاق وأصبح الرجل من عامة المسلمين يرى أن الشريعة الإسلامية لم تعد هي الفيصل لما يعرض له من مشاكل ، ولكنه مرتبط في المجتمع الذي يحيا فيه بقوانين مدنية قد لا يعرف أصولها ومصادرها ، ولكنه يعرف أنها ليست مأخوذة من القرآن ، وبذلك لم تعد التعاليم الدينية القديمة صالحة لإمداده في حاجاته الروحية ، فضلاً عن حاجاته الاجتماعية الأرضية ، بينما أصبحت مصالح المدينة وحاجاته الدنيوية هي أكثر ما يستدعي انتباهه ،وبذلك فقد الإسلام سيطرته على حياة المسلمين الاجتماعية وأخذت دائرة نفوذه تضيق شيئاً فشيئاً حتى انحصرت في طقوس محدودة ، وقد تم معظم هذا التطور تدريجياً من غير وعي ، وكان الذين أدركوا ذلك قلة ضئيلة من المثقفين ، والذين مضوا فيه عن وعي وتابعوا طريقهم فيه عن اقتناع قلة أقل ، وقد مضى هذا التطور الآن إلى مدى بعيد ، ولم يعد من الممكن الرجوع فيه.

٧- ويتساءل جيب : إلى أي مدى أصبح العالم الإسلامي غربياً [١]، ويجيب على ذلك مستعرضاً نفوذ الثقافة الغربية في كل بلد إسلامي مبتدئاً بتركيا التي انقلبت إلى بلد غربي وأما شبه الجزيرة العربية ، فالنفوذ الغربي لم يستطع أن يضع قدمه بعد وفي شمال أفريقا بدأت حركة التغريب ، وهي ماضية في طريقها ، وإن كان أثرها أبرز في تونس ، أما في مصر فهي تتطور في هدوء بعيداً عن العنف ، ولكنها تتقدم تقدماً واضحاً في هذا الطريق ، أما العراق وسورية فهي تتبع خطوا ت مصر ، بينما تتبع إيران خطوات تركيا ، وإن كانت أكثر منها اعتدالاً وتوسطاً أما أفغانستان فقد تراجعت في هذا السبيل بعد تجربة الملك ، أمان الله خان التي فقد فيها عرشه [٢].

٨- ويبدو جيب تضايقه من وجود المعاهدة الإسلامية فيقول : ومع أن الوحدة الإسلامية قد انتهت من الناحية القانونية الرسمية ، ومع أن الثقافات القومية قد أخذت مكانها في المدارس ، ومع أن الثقافة الدينية التقليدية قد أصبحت محظورة في عدد محدود مع ذلك فالمعاهد الدينية لا تزال قائمة ، ولا يزال حفاظ القرآن ودارسوه كما كانوا لم ينقص عددهم ولم يضعف سحر آيات القرآن وتأثيرها على تفكير المسلمين وربما كان تقديس شخصية محمد وما يثير ذكره من حماس لدى سائر المسلمين من أهم ملامح النهضة الإسلامية الحديثة [٣] .

٩- ويظهر من كلام جيب أنه يستولي على الغرب شعور مفزع من خطورة الكتلة الإسلامية يقول المذكور : إن الحركات الإسلامية تتطور بسرعة مذهلة تدعو إلى الدهشة فهي تتفجر انفجاراً مفاجئاً ، وهذه الحركات لا ينقصها إلا الزعامة أي ظهور صلاح الدين الجديد ....

---

[١] المرجع السابق ص ٣٣٤.

[٢] المرجع السابق ص ٣٣٦.

[٣] المرجع السابق ص ٣٥٠.

المبحث الرابع

الجذور السياسية لإشكالية الإسلام والعلمنة

ظهر على صعيد علم الأنتربولوجيا الثقافية جهاز مفاهيمي اسمه الضمير الجمعي conscience collective مآله أن ضمير الأمة ووجدانها أو مخيالها العام أو إحساسها الشعبي هذا الجهاز يتحكم في سلوك الأفراد والجماعات ومواقفهم السياسية وغيرها ..

ومما لا ريب فيه أن الضمير الجمعي الغربي تشكل بمشروطية تاريخية وسياسية وبما يثوي في أعماقه ، وما يقر في تلافيفة ، تشكل وحمل على أسس معادية للعروبة والإسلام .

ونحن هنا لا نثير ذلك من أجل التحريض والتهويش وإثارة الفتن ، بل بالمقابل ندعو الضمائر الحية إلى فهم الغرب فهماً موضوعياً ومد يد التعاون إليه لإزالة ما قر ، واستوى في ضميره لاسيما أن الغرب لا يعدم وجود تخلقات إنسانية من الممكن تغذيتها والتحاور معها لصالح التقدم الإنساني .

ومع كل ذلك فلا يجب أن نغفل دور هذا الضمير الجمعي وما تجد فيه الصهيونية من تربة خصبة للحدب عليها لا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث تقيم الصهيونية عمدها وأوتادها .

ومن جهة أخرى يجب أن لا نغفل الذاكرة التاريخية ودورها في تغذية مشاعر الغرب ضدنا ، نجد مثلاً على ذلك في حرب الخليج الثانية حيث صلى بوش في كنيس يهودي واسمى حملته على العراق بأنها استجابة لنداء النبوءة التوراتية في معركة هامجدال (قرية مجدل الفلسطينية) .

هكذا وجدت من الضروري تتبع هذه الذاكرة السياسية الغربية وعرض تضاعيفها ما أمكن العرض لتوضيح تلك العلمانية الأطلنطية ونظرتها إلى العروبة والإسلام.

من هذه الزاوية نرى الدكتور محمد محمد حسين يجري التفكيك والتنقيب والحرث العميق متتبعاً الجذور حتى القاع واضعاً أناملنا على طبقات الحفر العميقة .

ففي هذا المجال يعرض الدكتور محمد محمد حسين للمسألة الشرقية ، ويظهر أن معظم الكتاب والمفكرين لونوها بلون ديني يكاد يكون امتداداً للنزاع الصليبي في العصور الوسطى [١] .

ويشير المذكور إلى تجمع الشعوب الإسلامية حول راية الخلافة بسبب ما كان يبدو من مطامع الدول الأوربية في هذه الشعوب إذ كانت روسيا لا تفتأ تثير الفتن بين دول البلقان وتؤلبهم على الحكم التركي

---

[١] الاتجاهات الوطنية ، ح ١ ، ص ١٨.

وتمدهم بالسلاح بدعوى التخلص من حكم المسلمين ، وكانت العروض تنهال على الملكة فكتوريا طالبة إنقاذ المسيحيين من مذابح المسلمين وكان جلادستون زعيم حزب الأحرار بإنجلترا يلقي الخطب الرنانه ويؤلف الرسائل المطولة ناسباً إلى تركيا اضطهاد المسيحيين مشيراً إلى السلطان عبد الحميد بأنه عدو المسيح [١].

وقد بلغ من تعصب أحد كتاب فرنسا (هانوتو) أن اقترح حلاً للمسألة الإسلامية القضاء على المسلمين ونبش قبر الرسول الكريم ﷺ ونقل عظامه إلى متحف اللوفر في باريس [٢].

وحين كان القيصر يتحدث عن تحرير النصارى في تركيا ، وحين كانت تتجاوب الصيحات في بلاد البلقان (اقذفوا بالمسلمين إلى البحر) كان السلطان يدعو إلى تحرير المسلمين من روسيا فتتجاوب صيحاتهم الآن : سوف يسود السلام [٣].

ولقد غذى هذه الفتنة الدينية ما تردد من أخبار المجازر الوحشية الرهيبة في البلقان التي لم ينج من شرها أطفال المسلمين وفتياتهم ، ويجيب السلطان عبد الحميد على هذه المجازر البشعة بمجازر أخرى أبشع منها في إخماد ثورة الأرمن ١٨٩٤ [٤].

هذه الأحداث ساعدت على تنمية الشعور بالرابطة الإسلامية أمام غول الاستعمار الغربي المتربص ، والدعوة إلى التجمع حول تركيا بوصفها القائدة ضد العدوان المشترك.

وها هو جمال الدين الأفغاني يكتب في جريدة العروة الوثقى بأن المستعمرين أكثر الناس عصبية للدين في كل ما تجري عليه سياستهم [٥].

يقول عبد الله النديم في مقال في مجلة الأستاذ عام ١٨٩٣ عنوانه : (لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا) : لو كانت الدولة العثمانية مسيحية الدين لبقيت بقاء الدهر بين تلك الدول الكبيرة والصغيرة التي هي جزء منها في الحقيقة ، ولكن المغايرة وسعي أوربا في تلاشي الدين الإسلامي أوحت هذا التحامل الذي أخرج كثيراً من ممالك الدولة بالاستقلال أو الابتلاع [٦].

---

[١] المرجع السابق : ص ١٨
[٢] المرجع السابق : ص ١٩
[٣] المرجع السابق : ص ١٩
[٤] المرجع السابق : ص ١٩
[٥] المرجع السابق : ص ٢١
[٦] الأستاذ عدد /١٧/ يناير ١٨٩٤

ويقول مصطفى كامل في مقدمة كتابه المسألة الشرقية : اتفق الكتاب والسياسيون على أن المسألة الشرقية هي مسألة النزاع القائم بين دول أوروبا وبين الدولة العلية بشأن البلاد الواقعة تحت سلطانها ، وبعبارة أخرى هي مسألة وجود الدولة العلية هي نفسها في أوربا ، وقد قال كتاب آخرون من الشرق والغرب بأن المسألة الشرقية هي مسألة النزاع المستمر بين النصرانية والإسلام ، أي مسألة حروب صليبية بين الدولة القائمة بأمر الإسلام وبين دول مسيحية [١] .

ويقول في تصوير إثارة انجلترا للأقليات المسيحية في الامبراطورية العثمانية كالأرمن وما حدث في كريت وفي تساليا في اليونان كل ذلك بسبب الدسائس الانكليزية [٢] .

ويؤكد الزعيم مصطفى كامل أن العقلاء والبصيرون أكدوا أن دولة آل عثمان لا تزول من الوجود إلاّ ودماء المسلمين والمسيحيين تجري كالأنهار والبحار في كل واد [٣] .

ويتابع مصطفى كامل القول : إن خير وسيلة تضمن بقاء انجلترا في مصر ووضع يدها على وادي النيل هي عدم هدم السلطة العثمانية ، ونقل الخلافة الإسلامية إلى أيدي رجل يكون تحت وصاية الانكليز وبمثابة آلة بين أيديهم ، ولذلك طرح ساسة بريطانيا مشروع الخلافة العربية مؤملين به استمالة العرب لهم .

والأمر نفسه بالنسبة لمحمد فريد خليفة مصطفى كامل ، فقد كان متفقاً معه على أن مصلحة مصر تدعو إلى مؤازرة تركيا .

ومما أثار الناس على تعلقهم بالفكرة الإسلامية مهاجمة كرومر الدائمة للمسلمين وتصويرهم في صورة الهمج المتخلفين ومهاجمته للإسلام وتصويره ديناً رجعياً لا يصلح لأن يقوم على أساسه نظام اجتماعي راق [٤] .

وبالطبع فإلى جانب ذلك الصوت القوي الغلاب الذي كان ينادي بوحدة الشعوب الإسلامية ، ويستنهض الهمم باسم الإسلام ويرى النهضة الوطنية لا تتم إلاّ عن طريق الدين إلى جانب ذلك كانت هناك دعوات تنادي بالقومية أو القطرية الاقليمية الوطنية الضيقة كما في الفرعونية وغيرها .

ولعل أوضح الشواهد على ذلك ما جاء في مقال لعبد العزيز جاويش نشره في صحيفة العلم سنة ١٩١٨ وعنوانه (الحركات الوطنية في مصر) قال فيه :" إن الشعور بالوطنية إصلاح افرنكي انتقلت بذوره إلى الشرق من مطاوي العلوم العصرية وأصول المدنية الحديثة التي اهتدى إليها أهل الغرب [١] .

---

[١] المسألة الشرقية ص ٥
[٢] المسألة الشرقية ص ٨
[٣] المسألة الشرقية ص ١٣
[٤] محمد محمد الحسين : الاتجاهات الوطنية ص ٦١

وبالطبع فنحن لا ننعي على الوطنية التي أصبحت دين العصر ، وقد نافح عنها ودعا إليها متدينون أمثال محمد عبده ومصطفى كامل ومحمد فريد وغيرهم ، بل إن الذين كانوا يدعون إلى الجامعة الإسلامية كانوا يدعون في الآن نفسه إلى الجامعة المصرية ، واهتمام الفرد بمصالح وطنه لا يعني تفريطه في مصالحه كما يقول الزعيم الوطني المصري مصطفى كامل ، ولكن فريقاً من المصريين كان يقيم الرابطة القطرية على أساس المصلحة وحدها ، فكان هذا الفريق الأخير موضع رضا الاحتلال الانكليزي وتأييده ، وهذا مايتضح من خطبة كرومر في توديع الدوق غورست سنة ٩٠٤ قال المذكور : إن السير الدوق غورست من الفئة الصغرى من أولئك الأوربيين الذين قضوا الأعوام والسنين وهم ينفذون السياسة التي شعار أهلها مصر للمصريين [٢] .

ولقد أوضح كرومر المقصود من القول مصر للمصريين ، يقول المذكور : وهذه السياسة ليس مضمونها أن حكام مصر لا يكونون إلاّ من المصريين الوطنيين ، بل مضمونها أن المحك الذي تحك به كل مسألة مصرية للكشف عن جوهرها ومعرفة مكنونها ، هي البحث لمعرفة ما فيها من الموافقة لمصالح السكان في مصر على اختلاف أجناسهم وأديانهم ونحلهم ومللهم [٣] .

كان من أهداف الإنجليز إضعاف النفوذ التركي وإذبال شوكة الرابطة الدينية ، لذلك قد رأوا نشر اللغة الانجليزية وفرضوا التدريس بها ، وهكذا لم يقف في طريقهم إلاّ الإسلام الذي يقدس اللغة العربية [٤] .

وهكذا فقد كانت دعوة المنادين بالجامعة المصرية تتفق مع مصالح الإنجليز الذين كانوا يحتضنون كل مناهض للسلطان التركي خليفة المسلمين [٥] .

كان الإنجليز يحتضنون الدعوة إلى الخلافة العربية التي يتزعمها شريف مكة الهاشمي وقد اتهم محمد فريد الخديوي عباساً في مقالات نشرت في جريدة السييكل العربية سنة ٩١٢ بالتآمر على الخلافة العثمانية والطمع بأن يكون خليفة للمسلمين تحت الحماية البريطانية [٦] .

وقد أيد كرومر أعضاء حزب تركيا الفتاة من الاتحاديين الذين لجأوا إلى مصر وأصدروا فيها صحفاً تهاجم السلطان عبد الحميد ثم تدخل لحمايتهم حين طلب السلطان من الخديوي عباس تسليمهم فمنع ذلك [١] .

---

[١] صحيفة العلم : العدد الأول ١٠/٣/٧

[٢] المقتطف سنة ٩٠٤ ص ٤٥٣ وراجع كذلك ص ٧ من الفقرة ٣ من تقرير كرومر السنوي عن سنة ٩٠٦ وهي الفقرة التي جاءت تحت عنوان : EGYPTION NATIONALISATION

[٣] د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ص ١٠٨

[٤] راجع تقرير احمد شفيق عن حالة التعليم في مصر سنة ١٨٩٣ في كتابه مذكراتي في نصف قرن : ٨٨-٩١

[٥] د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ص ١٠٨

[٦] المرجع السابق : ص ١٨

لقد كانت سياسة الإنجليز قطع أية صلة بين مصر وتركيا ، ولهذا السبب فقد استبدل قاضي القضاة التركي الذي كانت تعينه الاستانة بقاضي مصري من علماء الأزهر[٢].

كان للإنجليز هدف واحد هو إضعاف العصبية الدينية وتقطيع أوصال المسلمين حتى يستطيعوا أن يواجهوهم واحداً واحداً ، فالمصريون عندهم أحفاد الفراعنة واللبنانيون أحفاد الفينيقيين والعراقيون أحفاد البابليين والآشوريين ، وكانت العلمانية قوة روحية عظيمة مع كل ما ابتليت به من انحلال وفساد ، فقد كانت قادرة على جمع كلمة هذه الشعوب باسم الدين ضد بريطانيا وضد الدول الاستعمارية [٣].

وكان كرومر يدرك ما تنطوي عليه تعاليم الإسلام من الحث على الجهاد وإعلاء مرتبة المجاهدين في سبيل الله ، حتى لقد وصف المسلمين بأنهم من أنصاف الهمج المحبين للحروب ، ولا تتسع صدورهم لأي تسامح ووصف الإسلام بأنه قد جعل فكرة الانتقام والبغض أساساً لعلاقة الإنسان بالإنسان [٤].

لذلك عمد الإنجليز إلى إخماد جذوة الروح الإسلامية ، حين أيقنوا أنها مصدر خطر محقق وأنها المعين الذي لا ينضب ، الفياض لبغضهم والدعوى إلى قتالهم وظلوا يتهمون المصريين بالتعصب الديني ، حتى توهم المصريون أن التعلق بالدين عيب ذميم يجب أن يبرأوا منه ، وظلت صحفهم وكتابهم يتحدثون عن التسامح وعن الإنسانية حتى توهم بعض السذج أن من سمو الخلق وسعة الأفق أن تحب الناس جميعاً حتى المعتدين منهم والمغتصبين ومازالوا يحدثون المصريين عن المصلحة لينزلوا بالوطنية عن مرتبة العقيدة إلى درجة مادية تزيل عنها كل قداسة ، وتجعلها سعياً وراء القوت ومحاولة لتحسين الحال [٥].

كان لهذا الاتجاه العقلي النفعي المادي مؤيدون في مصر مثل حزب الأمة وصحيفة المقطم وبعض الشعراء مثل سليم يكن ، وكان هذا الأخير عضواً في حزب الاتحاد الذي كان يضم متفرنجي الترك والذي كان واقعاً تحت سيطرة اليهودية العالمية عن طريق الماسون والدونمة من يهود سالونيك المتسترين بالإسلام [٦].

لقد افتتن المصريون المتغربون بأساليب الحضارة الغربية واستمدوا مثلهم العليا في حياتهم من ثقافتهم الأوربية التي لاتمت بصلة إلى الحضارة الإسلامية ، فهم يعرفون عن تاريخ انكلترا وفرنسا أضعاف ما يعرفون عن تاريخ المسلمين والعرب ، وهم يعرفون عن تاريخ الكنيسة الأوربية وما بين مذاهبها من خلاف أكثر

---

[١] مذكراتي في نصف قرن ٢ : ٢٣٣
[٢] د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ص ١١٠
[٣] المرجع السابق : ص ١١١
[٤] MODERN EGYPT : ١٣٧-١٤٠ وقد أورد كرومر ترجمة الإيمان في سورة محمد ق ٤ إلى ١٢ بعد أن أسقط بعضها.
[٥] د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ص ١٩٢
[٦] المرجع السابق : ص ١٣

ما يعرفون عن تاريخ الفقه الإسلامي ، وهم يعرفون أعلام الفكر الأوربي وشعراء الغرب ولا يعرفون أعلام الحضارة الإسلامية والعربية .

لقد تشبعت عقولهم بما كان يردده رجال السياسة وكثير من كتاب الغرب من تخلف الشرقيين بسبب تمسكهم بالإسلام ، ويقولون عن الإسلام أنه دين ساذج إن صلح لتنظيم حياة نفر من البدو البدائيين فهو لا يصلح لتنظيم المجتمع الجديد في القرن العشرين [1] .

يقول كرومر : إن الإسلام ناجح كعقيدة ودين ، ولكنه فاشل كنظام اجتماعي ، فقد وضعت قوانينه لتناسب الجزيرة العربية في القرن السابع عشر الميلادي ، ولكنه مع ذلك لا يتمتع بالمرونة الكافية لمواجهة تطور المجتمع الإنساني .

ويعدد كرومر ما يراه من معايب الإسلام فيقول : إنه يحرم المرأة من كل حقوقها ويعتبرها أحط من الرجل وأنه يبيح الرق وأنه دين متعصب متطرف يبيح لأبنائه أن يتخذوا المخالفين لله في العقيدة أسرى حرب ورقيقاً ، ويكفر كل من لا يعتقد برسالة محمد ويجعل من اتباعه جماعة من أنصاف الهمج المحبين للحروب والذي لا تتسع صدورهم لأي تسامح فهم لا يفهمون أن الخلاف في الرأي ليس موجباً للكراهية والحقد ثم يأخذ كرومر في مقاربة بين المسيحية و الإسلام محاولاً أن يبين فيها صلاحية المسيحية للعصر ويوازن بين أسلوب الشرقي وأسلوب الغربي في الحياة والتفكير محقراً الأسلوب الأول ومسفهاً إياه ، فالشرقيون أسرع الناس على تصديق الشائعات وهم يتملقون من فوقهم وهم لا يكترثون للمستقبل وهم يؤمنون بالقضاء والقدر ويدفعهم ايمانهم هذا إلى الرضوخ المطلق لكل ذي سلطان [2] .

هذا الانموذج لما كان يكتبه ساسة الغرب ومفكروه عن الإسلام والمسلمين نلتمس له نظائر في مثل مقال هانوتو الذي رد عليه محمد عبده في مقالاته المشهورة سنة ١٩٠٠[3] .

وقد انتهى بهؤلاء الغربيون تفكيرهم إلى أن الإسلام وأسلوب الشرقي في حياته وتفكيره كل ذلك يحول دون إيجاد علاقة مستقرة بين الشرق والغرب ، ويجعل مركز الغربي المستعمر دقيقاً محفوفاً بالخطر ويحوجه إلى أن يقف على حمايته بقوة دائمة ويقظة [4] .

لذلك كان كرومر يحاول ابتداع روابط صناعية مفتعلة لكي تسد النقص الناتج عن اختلاف العقيدة والجنس واللغة والعادات والتفكير ، وهي الروابط الأساسية للاتحاد والتعاون بين الحاكم والمحكوم كما يقول

---

[1] المرجع السابق : ص ٢٥٩

[2] MODERN EGYPT ٢/ ١٣٤-١٥٤

[3] راجع ترجمة مقال هانوتو في تاريخ الأستاذ الإمام ٢ : ٤٠١ -٤١٤ وراجع د. محمد عبده ٢: ٤١٥-٤٦٨ .

[4] د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ص ٢٦١

، ومن بين ما اقترحه في هذا الصدد أن يكون هناك نظام معين لعرض وجهات النظر التي تبدي عطفاً معقولاً على المصريين عن طريق الأفراد المشتغلين بالسياسة الشرقية لا عن طريق الحكومة وكان يؤمل من وراء ذلك أن تجد أجيال المصريين المقبلة من الحكمة وسعة الأفق حسب تعبيره – ما يحفزها للعمل بصبر وإخلاص من الأوربيين الذين يعطفون عليهم ، حتى يستطيعوا متعاونين وضع مثل عليا جديدة تحل محل المثل الأعلى للمسلم المتدين الذي لم يعد صالحاً لهذا الزمان حسب زعمه.

كل ذلك يعلل لنا ما كان يجد هذا النفر من المفكرين الذين يحتذون أساليب الحياة الغربية من تشجيع ممثل الاحتلال في مصر ورضاه ، وقد كرر كرومر في كتابه عن عباس الثاني أن المسلم غير المتخلق بأخلاق أوربية لا يصلح لحكم مصر ، كما أكد أن المستقبل الوزاري سيكون للمصريين المتربين تربية أوربية [1].

ويعترف كرومر بأن المتفرنجين من المصريين – وكثرتهم في رأيه من المسلمين – لم يتشربوا روح الحضارة الأوربية ولم يدركوا إلا قشورها ، وهم بذلك قد فقدوا أحسن ما في الإسلام وأحسن ما في المدنية الأوربية .

فهنالك فرق – في رأيه – بين المتحررين من أوربا وبين من يطلق عليهم هذه التسمية في مصر إذ أن أحرار الأوربيين (الليبراليين) ينسجمون مع من حولهم من المسيحيين ولا يعادونهم بل هم لا يختلفون عنهم في أسلوب حياتهم وتفكيرهم العملي ، أما الذين يسمون أنفسهم أحرار التفكير في مصر فهم يختلفون مع بني جلدتهم من المتدينين ويحتقرونهم ولا يدركون المدنية الغربية إلا إدراكاً سطحياً لأنهم لا يعرفون عنها إلا أنها تؤمن بالمادة وحدها ، هكذا يقرر كرومر ذلك ، ولكنه يؤكد أن المفكرين من المصريين إذا قيسوا إلى مواطنيهم كانوا أصلح الناس للتعاون مع الإدارة الإنكليزية [2].

يتكلم الدكتور محمد محمد حسين عن نظام التوظيف في ظل الاستعمار الإنكليزي وما أدى إليه من اختفاء أصحاب الثقافة الدينية من ميادين الإصلاح وتخلفهم عن ركب الحياة وانحصار وظائفهم في المساجد في حين أصبحت الوظائف الحكومية وأدوات التوجيه الاجتماعي في أيدي أصحاب الثقافة الأوربية الذين ينشؤون مشاريعهم الاجتماعية والعمرانية على نمط ما تعلموه ، وكان من جملة ما نقلوه نقلاً أعمى السخرية برجال الدين والاستخفاف بأمر الدين تبعاً للاستخفاف برجاله[3].

---

[1] راجع ما جاء في تقريره السنوي سنة ١٩٠٦ بمناسبة تعيين سعد زغلول وزير للمعارف حيث أكد هذا ص ٩ من الفقرة٣

[2] EGYPTION NATIONALISATION ٢: ٢٢٨ -٢٣٢

[3] محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ص ٢٧٥

وقد دعا كرومر صراحة إلى وجوب تمكين هذه الطائفة من المناصب المسؤولة عن التوجيه السياسي والاجتماعي [1].

ولقد عرضنا سابقاً لأهمية العقل في الإسلام ، فهو وكيل الله على الأرض وفي ظل النص الإسلامي ازدهرت الفلسفة كما نشأ علم الكلام للدفاع عن العقيدة بالعقل ، هذا فضلاً عن انفتاح الحضارة الإسلامية على مصراعيها للنتاج العقلي للحضارة اليونانية ، والمسألة إذن ليست مسألة العقل وإنما مسألة توجه المسلمين نحو العلمية باسم العقل ، وهذا ما نجده في تثمين جيب للحركة التي يتزعمها الإمام محمد عبده يقول المذكور : وقد بدا تلاميذ الشيخ محمد عبده المخلصون حتى في حياته يظهرون بمظهر واضح وصريح ، وقد كان هو نفسه في مادة العقيدة يعارض قبول كل شيء دون مناقشة ، أي يعارض التقليد كما يقال في الإسلام ، وهذا الرأي يعتبر لبنة في بناء الحركة المتمدنة أو خشبة الخلاص في حركة التحرر العلمانية [2].

ويقول في موضع آخر : إن تلامذته الحقيقيين يمتزجون بالصفوف التي أنشئت إنشاء أوربياً وينضمون للحلقات العلمانية ، ومن ناحية أخرى نجد الشيخ محمد عبده قد صنع جسراً فوق الهوة التي تفصل التعليم التقليدي عن التعليم العصري الخاضع لمذهب العقليين الذي غزا الشرق من الغرب٣.

والشغل الشاغل للمستعمر هو نشر الفكر التحريري حتى في المدارس ، فهو يرى أن ذلك وسيلة لزعزعة العقيدة الإسلامية ، وهذا ما يتضح من التقرير الذي قدمه كرومر سنة ٩٠٥ والذي يقول فيه : كنت اتصل بين الحين والآخر بالبارون كالي حاكم البوسنة لتبادل الرأي حول الكلية التي أسستها حكومة النمسا والمجر في سارايفو لتخريج قضاة الشرع المسلمين ، وقد وضعت هذه المعلومات تحت تصرف لجنة في مصر ، وقد أتمت اللجنة عملها ووضعت النظم المقترحة تحت تصرف الحكومة ، وهذه النظم تزود الطالب ببرامج ثقافية ذات طابع تحريري دون أن تحضر الطالب في الدراسات الدينية الخالصة [4].

غير أن أهم مافي هذا البحث هو ماكتبه هانوتو عن الإسلام في معرض الحديث عن سياسة فرنسا في المستعمرات الفرنسية ، حيث قارن فيه بين الإسلام والنصرانية ونشرت ترجمة مقاله سنة ١٩٠٠ ، وقد رد عليه محمد عبده رداً طويلاً في ثلاث مقالات .

ولقد تكلم هانوتو في مقاله عن تاريخ النزاع بين الإسلام والمسيحية ، حيث انتهى به المطاف بتحقيق النصر للديانة الأخيرة ، وأن فرنسا في كل مكان صارت صدر الإسلام وكبده .

---

[1] راجع تقرير كرومر عن سنة ٩٠٦ الفقرة ٣ ص ٨

[2] الاتجاهات الحديثة في الإسلام تأليف د. جيب ترجمة كامل سليمان طبعة بيروت ٩٥٤ ص ٧٢

[3] المرجع السابق ص ٨٤

[4] الفقرة ٩٨ ص ٤٩

فالإسلام يحيط بها في إفريقيا ويمتد من آسيا إلى الصين ، وهو قائم بأوربا في الأستانة حيث عجزت الشعوب المسيحية عن استئصال جرثومته من هذا الركن المنيع الذي يحكم فيه على البحار الشرقية ويفصل الدولة الغربية بعضها عن بعض ، ثم أشار إلى أن المسلمين في سائر أقطار الأرض يتوجهون إلى الكعبة وتجمعهم رابطة واحدة وأنهم يكرهون الدول المسيحية التي تحبهم .

وأجرى هانوتو موازنة بين الديانتين ، فقال إن المسائل الأساسية في كل دين هي التي ترتبط بالقدر ، المغفرة ، الحساب ، وقال إن نظرة الأديان والمفكرين إلى هذه المسائل تتمثل في اتجاهين : اتجاه يقول بتناهي الربوبية في العظمة والعلو ويجعل الإنسان في حضيض الضعف ودرك الوهن واتجاه آخر يرفع مرتبة الإنسان ويخوله حق القربى من الذات الإلهية بما فطر عليه من إيمان وإرادة وبما أتاه من أعمال صالحة ومن حسنات...

وإن نتيجة الاتجاه الأول تحريض الإنسان على إغفال شؤون نفسه وبث القنوط في قلبه وتثبيت همته ، أما الاعتقاد بمذهب الفريق الثاني فهو يؤدي إلى الجلاد والعمل وأضاف إلى أن المسيحية منقطعة الصلة بالمذاهب السامية ، وإن كانت مشتقة منها ، أما الإسلام فهو متأثر بالمذاهب السامية لذلك فهو ينزل بالإنسان أسفل الدرك ويرفع الإله في علاء لانهاية له ، وبهذا المعنى فأصول الثالوث مشتقة من ضرورة وجود إله بشري يمحو ذنب الجنس البشري ويحمل المسيحي على إتيان الأعمال التي تقربه من الله ، أما الإسلام فهو يتمسك بالوحدانية وهو بذلك يجعل المسلم كمن يهوي في الفضاء بحسب ناموس لايتحول ، وهو بذلك ليس له حيلة سوى متابعة الصلوات بل إن لفظ الإسلام معناه الاستسلام المطلق لله .

واستشهد هانوتو ببعض آراء الأوربيين في الإسلام مثل المسيو كيمو الذي اعتقد أن الإسلام جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكاً ذريعاً بل هو مرض سريع وشلل عام وجنون ذهولي يبعث الإنسان على الخمول والفشل ولايوقظه منهما إلا ليسفك الدماء وهو يرى المسلمين وحوشاً ضارية ويعتقد أن الواجب إبادة خمسهم والحكم على الباقين بالأشغال الشاقة وتدمير الكعبة ووضع ضريح محمد في متحف اللوفر .

وأمثال هانوتو كثيرون منهم اللورد ديفل الذي ينقل عن إحدى المجلات الإنكليزية صورة رمزية للقائد الإنكليزي اللنبي في عودته من حرب فلسطين ، وقد كتب تحتها (العودة من الحروب الصليبية) [١] .

ولقد أرسل اثنا عشر أسقفاً في الأستانة برقية إلى رئيس أساقفة كانتربري يدعونه فيها إلى المساعدة على إخراج الأتراك من الاستانة ، فأجابهم بأن طلب مع غيره من الأساقفة البريطانيين إلى الحكومة البريطانية هذا الطلب وأكدوا جميعاً أنهم سيبذلون جهودهم لهذه الغاية ، كما أرسل أسقف نيويورك إلى رئيس

---

[١] تاريخ الأستاذ الإمام ح ٢

أساقفة كانتربري برقية بهذا المعنى بالنيابة عن مائة أسقف وشكره على المساعي التي يبذلها في الحروب الصليبية التي تبذل ضد بقاء الأتراك في الأستانة[١].

ولقد صرح القائد الفرنسي بيير كيللر بهذه الدوافع الصليبية مؤكداً أن مصالح فرنسا في الشرق الأوسط هي قبل كل شيء مصالح روحية وتعود هذه العلاقات إلى عهد الصليبيين حيث وقعت معاهدات لحفظ الأماكن المقدسة وقد جددت هذه المعاهدات على مر القرون وتحملت فيها فرنسا مهمة حماية نصارى الشرق[٢].

ويقدم لنا الدكتور محمد محمد حسين صفحات مطولة عن خبث الغربيين ومكرهم في نبش التاريخ القديم في الوطن العربي كأساس لتدعيم التجزئة في هذه الوطن [٣] ، من ذلك أن جمعية الأمم المتحدة نصت على صك انتداب بريطانيا إلى فلسطين وعلى الاهتمام بالحفريات ، وذلك في المادة ٢١ بقولها : أن تضع الدولة المنتدبة وتصدر في السنة الأولى من تاريخ تنفيذ هذا الانتداب قانوناً خاصاً بالآثار والعاديات .

وكذلك كان شأن الفرنسيين في سوريا ولبنان ، فقد كان أول ما اهتموا به أن ألفوا لجاناً لكتابة تاريخ الشام فكتبوا فيه بعض تاريخ لبنان ، وأهملوا تاريخ سوريا ثم لم يلبث الآباء اليسوعيون في بيروت أن كلفوا ثلاثة رهبان سنة ٩٢٠ بكتابة هذا التاريخ [٤].

ومالا تخفى دلالته أن الثري الأميركي اليهودي الأصل روكفلر أعلن سنة ٩٢٦ عن تبرعه بعشرة ملايين ريال أميركي لإنشاء متحف للآثار الفرعونية في مصر واشترط لمنح هذه الهبة أن يوضع المتحف تحت إشراف لجنة مؤلفة من ثمانية أعضاء منهم عضوان مصريان وأن تكون مدة الإشراف ثلاثة وثلاثين سنة ، وهذه المدة تهدف إلى خلق جيل من المتعصبين للفرعونية [٥].

ويشير الدكتور محمد محمد حسين إلى اهتمام الدول الغربية بتفتيت الوحدة العربية ويؤكد أن خبراء الغرب لم يجمعوا على أمر كاهتمامهم على توقع الخطر من جانب الشعوب الإسلامية ، ويضرب مثلاً على ذلك في كتاب (حاضر العالم الإسلامي) الذي ألفه العالم الأميركي لوثروب ستودارر ، كما يضرب مثلاً آخر في مقال الوزير الفرنسي المشهور هانوتو إضافة إلى ما جاء في كتاب إلى أين يتجه الإسلام ؟ whither

---

[١] د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ح ٢ ص ٤

[٢] الأهرام ٩٢٠/٣/٦

[٣] القضية العربية في نظر الغرب : الجنرال كيللر ، ترجمة ميشال حجار بيروت ٩٤٥ ص ١١٩

[٤] الاتجاهات الوطنية ص ١٣٩

[٥] الاتجاهات الوطنية ص ١٣٩

Islamالذي أشرف على نشره وجمع موارده المستشرق الإنكليزي جيب سنة ٩٣٢ والذي اشترك في تحريره متخصصون في الدراسات الإسلامية من جامعات فرنسا وألمانيا وهولندا وإنكلترا [١].

ويشير جيب في تقديمه لهذه البحوث بأن اهتمام إنكلترا بدراسة الإسلام ناشئ عما يعرفونه من سيطرة تعاليمه على المسلمين .

ويؤكد الأستاذ الألماني كامفمدير أن العرب يتخذون من البعث الإسلامي أساساً لنهضتهم ، ويشير جيب في الفصل السادس من هذا الكتاب ما يلي : وقد كان من أهم مظاهر فرنجة (أي تغريب westernisation) العالم الإسلامي الاهتمام ببعث الحضارات القديمة ، وقد تكون أهمية ذلك محصورة الآن في تقوية شعور العداء لأوروبا ، ولكن من الممكن أن تلعب في المستقبل دوراً مهماً في تقوية الوطنية الشعوبية وتدعيم مقوماتها [٢].

ويؤكد الدكتور محمد محمد حسين أن هذا التشجيع يفسر عطف الاستعمار الغربي على كافة مشاريع الحكومات الوطنية في الشرق الإسلامي والعربي بخاصة التي من شأنها تقوية الشعوبية وتعميق الخطوط التي تفرق بين هذه الأوطان الجديدة مثل الاهتمام بتدريس التاريخ القديم بدل الإسلام لتلاميذ المدارس ، ومثل الاستعانة بالأناشيد وخلق الأعياد غير الدينية [٣].

وهذا ما يتضح من محاضرة مرقص سميكة سنة ٩٢٦ التي يشكر فيها وزارة المعارف بمصر لعنايتها بتدريس تاريخ الفراعنة [٤] ، ومن ذلك تشجيع الغرب للزي الخاص لكل بلد بما يترتب على ذلك من نسف ما هو مشترك [٥].

وفي هذا الصدد يقول الدكتور حسين : لقد أطلت النعرة الفرعونية برأسها وأسفرت عن وجهها وانتهز دعاتها كل فرصة ، وكان التأييد ينهال عليهم من الغرب وملؤا الصحف وأسماع شاهدي الندوات بالدعاية لها ، ورسموا رأس أبي الهول على طوابع البريد وعلى أوراق النقد واتخذ النحات محمود مختار شعاراً لتمثال نهضة مصر الذي وضع نموذجه في باريس سنة ١٩٢٠ ، واتخذت كل كلية من كليات الجامعة شعاراً لها يمثل وثناً من معبودات الفراعنة ونقل رفات سعد زغلول بعد وفاته بثلاث سنوات إلى ضريح بني على طراز فرعوني وشاع هذا الطابع الفرعوني في كثير من أبنية الحكومة وأوراقها الرسمية وفي الزخرفة والنقش [٦].

---

[١] إلى أين يتجه الإسلام ص ١٢

[٢] المرجع السابق ص ٢٣٤

[٣] الاتجاهات الوطنية ص ١٤

[٤] المقتطف عدد مارس ٩٢٦

[٥] المقتطف عدد مارس ٩٢٦

[٦] الاتجاهات الوطنية ص ١٤٢

وها هو حافظ إبراهيم في تكريم عدلي يكن يفاخر بالفرعونية حتى على العروبة يقول:

أنا أم التشريع قد أخذ الز ... مان عني الأصول من كل جد

ورصدت النجوم منذ أضاءت ... في سماء الدجى فأحكمت رصدي

وشدا نبتؤر فوق ربوعي ... قبل عهد اليونان أو عهد نجد

وكما يبدو من هذه الأبيات أن عهد نجد وشعرائه ليس له من الكرامة عند الشاعر أكثر مما لعهد اليونان وشعرائه أو الرومان ورجال القانون فيه .

وهكذا حاول الإقليميون يلبثون مصر الأثواب البالية وأخذ الغرب يشجعهم على ذلك ، وكما يتضح من محاضرة مرقص باشا سميكه التي ألقاها عن المتحف القبطي في الجامعة الأميركية سنة ٩٢٦ تعبيراً عن هذه النزعة التي لا تخفي كراهيتها للعرب إذ هو لا يرى فيها إلا غزاة دخلاء كاليونان والرومان سواء بسواء ، ويميل إلى إطلاق القبط على المصريين جميعاً يقول المذكور : ومضى على مصر أكثر من ألفين وثلاثمائة سنة منذ فقدت استقلالها بانتهاء حكم الفراعنة ، ومنذ ذلك العهد وهذه البلاد مطمح نظر الفاتحين وأحب أن أذكر أن لفظ قبطي معناها مصري [١] .

ثم إن المحاضر لم يستطع أن يخفي حزنه لسيادة الحضارة العربية في مصر بدخولها الإسلام وذلك عند حديثه عن اختيار مقر المتحف القبطي ، إذ يقول : إنه اختار الكنيسة المعلقة مقراً له ليكون داخل الحصن الروماني الشهير الذي شيده الإمبراطور تراجان .. وبه الباب الذي دخل منه عمرو بن العاص ومن كان معه من الصحابة وأصبحوا وقتها أسياد البلاد المصرية [٢].

ويدعو محمد حسين هيكل إلى أن تقوم نهضة مصر على بعث المجد الفرعوني ، وذلك بالبحث عن موضع الاتصال بين مصر القديمة ومصر الحديثة ويشير إلى أن الغربيين فتحوا أمامهم الباب واسعاً في هذا المضمار ولم تن البعثات الغربية عن البحث والتنقيب عن الآثار المصرية ، وبعث ما تنطق أحجارها الصامتة وما تنطوي عليه أوراق البردي القديمة [٣].

وفي نظر الدكتور محمد محمد حسين أن الغرب الاستعماري كان ولايزال يعتبر الإسلام هو العقبة الكبرى التي تقف في وجههم وتحول دون إقامة علاقاتهم بمستعمراتهم على أساس ثابت مستقر قوامه التفاهم الذي

---

[١] الاتجاهات الوطنية ص ١٤٦

[٢] الاتجاهات الوطنية ص ١٤٨

[٣] السياسة الأسبوعية عدد ٢٧ تاريخ ٩٢٦/١١/٢٧

يغنيهم عن القيام على حراسة مصالحهم بجيش مسلح لا تغمض له عين عن التلفت من حوله توقعا" لوثبة مفاجئة يسترد بها المغلوب حقه[١].

ويشير الدكتور حسين إلى ما كان يلاقيه اتجاه الجامعة العربية من الاستخفاف والاتهام ، وبالمقابل فقد غزت البلاد حملة تبشيرية ضخمة ظهر فيها اسم القسيس البروتستنتي (زويمر) والذي كان رئيساً لإرسالية التبشيرية الغربية في البحرين ، وهو أول من دعا إلى مؤتمر عام للداعين إلى التبشير بين المسلمين فرأس مؤتمر القاهرة سنة ١٩٠٦ ثم عاد اسم زويمر للظهور مرة أخرى وكثر حديث الصحف المصرية عن جرأته على الإسلام في بلده حتى أنه ليخطب في الأحياء الوطنية التي لا يسكنها إلا المسلمون حاثاً الناس على اعتناق النصرانية ، بل لقد بلغ من جرأته أن دخل الأزهر ليوزع فيه نشرته التي تفيض بالطعن على الإسلام [٢] .

وانعقد سنة ١٩٢٦ مؤتمر للمبشرين ببيت المقدس ، أي في قلب العالم العربي الإسلامي وتحت سمعه وبصره لافتاً النظر إلى أن كنيسة روما قد خصصت ملايين الجنيهات لشد أزر المجهودات التبشيرية وتنصير المسلمين كما نبه إلى سياسة فرنسا في مراكش التي تجري على فصل البربر عن العرب وإخراجهم من العالم العربي ومن الشريعة الإسلامية وردهم إلى العرق البربري ، حيث ألغي تدريس الدين واللغة العربية في مناطق هذه القبائل وشجعت البعثات التبشيرية في كل مكان وخصصت الأموال الطائلة لإعانتها باسم نشر الثقافة فرنسية والزعم بأن فرنسا دولة لا دينية [٣] .
والأمر نفسه بالنسبة للبعثات التبشيرية في السودان التي شجعها الإنكليز والتي كانت تقوم بخطف الأحداث وإخضاعهم للتنويم المغناطيسي[٤] .
ولقد صور الدكتور محمد حسين هيكل في تعليقه على كتاب وجهة الإسلام هذا الأمر تصويراً حسناً فقال : إن الذين درسوا في أوربا كانوا هم رسل الحضارة الغربية وإن هؤلاء الشباب قد تفتحت أعينهم على حقيقة الأمر بعد الحرب وأدركوا أن ما بذلته الشعوب العربية من تضحيات لم يكن إلا في سبيل الاستعمار وأدركوا أن الدول الأوربية التي تزعم أنها قد تحررت من التعصب الديني هي دول متعصبة تعصباً مسيحياً لم تنس معه الحروب الصليبية حتى أن قائداً كبيراً من قوادهم وهو اللنبي قال يوم استولى على القدس أن الحروب الصليبية قد انتهت ، ثم أن هذه الدول الأوربية شملت بحمايتها الجماعات التبشيرية المنبثة في كل مكان [٥].

---

[١] الاتجاهات الوطنية ص ١٦١
[٢] مجلة الرابطة الشرقية العدد الرابع ، السنة الثانية ص ٦
[٣] الاتجاهات الوطنية ص ١٦٢
[٤] ملحق السياسة الأولى العدد ٢٤ فبراير ٩٣٢ وكذلك مجلة الرابطة الشرقية عدد ٥ تاريخ ٩٢٩/٤/١٥ تحت عنوان نشاط الكنيسة الغربية في الشرق
[٥] ملحق السياسة الأولى عدد ١٤ تاريخ ٩٣١/٢/١٤

ونشرت مجلة الرابطة الشرقية مقالاً عن طرابلس الغرب أشارت فيه إلى فظائع إيطاليا ، ثم أذاعت بياناً لأحد المجاهدين الطرابلسين يبدأ بترجمة بعض فقرات من نشيد فاشي جاء فيه : يا أماه أتمي صلاتك ولا تبكي بل أضحكي وتأملي .. ألا تعلمين أن إيطاليا تدعوني وأنا ذاهب إلى طرابلس فرحاً مسروراً لأبذل دمي لسحق الأمة الملعونة ولأحارب الديانة الإسلامية التي تجيز وأد البنات الأبكار سأقاتل بكل قوتي لأمحو القرآن[١].

ويتضح من افتتاحية مجلة الرابطة الشرقية (صيحة تونس) فساد التعليم في تونس ، فاللغة العربية مهملة حتى أنه قل أن يوجد في نساء تونس المتعلمات من تقرأ وتكتب باللغة العربية على وجه سليم [٢].

وفي السنة ذاتها نشرت المجلة المذكورة مقالاً عن النزاع الطائفي في لبنان أظهرت إغلاق الفرنسيين – باسم الإصلاح –ما يقارب من إحدى عشرة ومائة مدرسة للمسلمين وإغلاقهم كذلك للكثير من المستشفيات الخاصة بهم [٣].

ونشرت هذه المجلة مقالاً باسم المغرب الأقصى هاجمت فيه سياسة فرنسا التي تقوم بإحياء التقاليد البربرية ، ونعتها بأنها تمهد بذلك للبعثات التبشيرية لتمكينها من بث دعوتها في القبائل [٤].

ولقد أصدر شيخ الأزهر سنة ٩٣٠ بياناً ندد فيه بالحملة الفرنسية على الإسلام وعلى اللغة العربية بين مسلمي البربر في المغرب الأقصى ، وكيدها للدين الإسلامي بإحياء النعرة الجنسية والحمية الجاهلية وبعث التقاليد البربرية السابقة على إسلامهم ابتغاء فتنتهم عن دينهم وعن اللغة العربية التي هي وسيلة التفاهم والترابط بين المسلمين [٥].

ويتضح مما سلف أن وكد الغرب هو طمس شخصية الأمة وثقافتها وتهميش قانونها الأدبي وصبغها بصبغة الغرب ، وهذا ما صرح به القائد الفرنسي الجنرال بيير كيللر في قوله عن المعاهدة الفرنسية في لبنان : فالتربية الوطنية كانت بكاملها تغريباً في أيدينا وفي بداية حرب ٩١٨ – ٩٢٠ كان أكثر من اثنين وخمسين ألف تلميذ يتلقون دروسهم في مدارسنا ، وكان بين هؤلاء فتيان وفتيات تنتمين إلى عائلات إسلامية عريقة مما جعل الجمعية المركزية السورية التي تألفت في باريس تعلن عام ١٩١٧ أن جميع ميول السوريين وعواطفهم تتجه نحو فرنسا بعد أن تعلموا لغتها وخبروها على مر الأجيال .

---

[١] السنة الثالثة ، العدد الثاني ص ٩ تاريخ ٩٣٠/١١/١٥

[٢] العدد الرابع السنة الثانية

[٣] العدد السادس من عام ٩٣٠ ص ٥

[٤] عدد ٩٣٠/٢/١٥

[٥] نشر البيان في المقطم بتاريخ ٩٣٠/٩/١٦

ويقول المذكور : إن كلية عينطورة في لبنان هي وسط ممتاز للدعاية الفرنسية ، وإن مؤسساتنا تعمل دون ملل لتغذية النفوذ الفرنسي مثل معهد الدراسات العبرية في القدس ومعهد الدراسات الإسلامية في القاهرة والمدرسة الأكليركية الدومينكانية في الموصل .
ويقول : أن انتشار لغتنا وإشعاع ثقافتنا وأعمالنا الإنسانية وعظمة الأفكار والعبقرية الفرنسية هي الأعمال المكملة لنا وسوف لن نهملها أبداً [١] .

ولقد عبر اللورد (لويد) حين كان مندوباً سامياً لبريطانيا في مصر عن هذه الأهداف تعبيراً صريحاً واضحاً في خطبته التي ألقاها في كلية فكتورية بالإسكندرية ٩٢١ قال : لقد أوجد اللورد كرومر شركة وطنية بين بريطانيا في مصر وهذه الشركة مهما تغيرت أشكالها لازمة للشريكين ، وهذا يجعل استمرارها لا مندوحة عنه ... فعلينا أن نقوي كل ما لدينا من وسائل التفاهم المتبادل بين البريطانيين والمصريين ، وقد كان هذا التفاهم المتبادل غاية اللورد كرومر من تأسيس كلية فكتوريا بوجه عام وليس من وسيلة لتوطيد هذه الرابطة أفضل من كلية تفهم الشباب من مختلف الأجناس المبادئ البريطانية العليا [٢] .

ويتابع المذكور القول : كل هؤلاء لا يمضي عليهم وقت طويل حتى يتشبعوا بوجهة النظر البريطانية بفضل العشرة الوثيقة بين المعلمين والتلاميذ فأصبحوا قادرين على أن يفهموا أساليبنا ويعطفوا عليها ، وهذا ما ينمي فيهم من الشعور الإنكليزي ما يكون كافياً ليجعلهم صلة للتفاهم بين الشرق والغرب ، كما كانت الإسكندرية في أيام عظمتها في عهد البطالسة .

فالأمر واضح بأن الهدف في بذل الجهود هو حمل الشرق على حضارة الغرب ، وذلك بفك عرى المجتمع ونقض عرى الأسس التي يقوم عليها و تقطيع أوصاله وتمزيق وحدته وإقحام جسم غريب على عقولنا .

ومما لاريب فيه أن شرر ذلك كان يتطاير على الدين الإسلامي نفسه ، بل يمكن التأكيد على أي نقض أية عروة عربية يقابلها نقض عروة إسلامية ، والعكس .
ولو تأملنا ملياً لوجدنا أن هذا الهدم كان يحدث تحت ستار الإصلاح والتطوير وهذا هو نيومان يعبر عن ذلك بقوله : إذا أمكن للمبادئ الإسلامية أن تتطور مع الزمن بدلاً من الارتباط بعالم خيالي لا يسمح للتطور الزمني أن يتطرق إليه ، وقد تراكم عليه نسج العنكبوت منذ فرار محمد من مكة عند ذلك سوف تصبح لفظة الشرق حقيقة واقعة وليست أضغاث أحلام وعند ذلك سوف يتحرر ملايين البشر من هذه العقائد الأثرية الشنعاء ليأخذوا مكانهم بين الحركات الحديثة .
وقد أكد اللورد لويد المندوب السامي السابق في مصر ذلك في كتابه الذي ألفه سنة ٩٣٣ بعنوان Egypt since cromer يقول المذكور :

---

[١] القضية العربية في نظر الغرب ص ١٢٠

[٢] المقتطف عدد مايو ٩٢٦ ص ٥٣٠

إن التعليم الوطني عندما قدم الإنكليز إلى مصر كان في قبضة الجامعة الأزهرية الشديدة التمسك بالدين والتي كانت أساليبها الجافة القديمة تقف حاجزاً في طريق أي إصلاح تعليمي ، وكان الطلبة يتخرجون من هذه الجامعة يحملون معهم قدراً عظيماً من غرور التعصب الديني ، فلو أمكن تطوير الأزهر عن طريق حركة تنبعث من داخله – لكانت هذه خطوة جليلة الخطر – إذ ليس من اليسير أن نتصور أي تقدم طالما ظل الأزهر متمسكاً بأساليبه الجامدة ، ولكن إذا بدا أن مثل هذا الأمل غير متيسر تحقيقه فحينئذ يصبح الأمل محصوراً في إسلام التعليم اللاديني الذي يناقش حتى يتاح له الانتشار والنجاح .

وعند ذلك فسوف نجد الأزهر نفسه أمام أحد أمرين ، فإما أن يتطور وإما أن يموت ويختفي ، على أن الخطة الأولى لها نتيجة عظيمة الأهمية ، وهي أنها تؤدي بالتدريج إلى اختفاء التعصب الديني الذي أخّر تقدم مصر ، أما الخطة الثانية فإن تأثيرها المباشر أقوى في اتخاذ مانحن في أشد الحاجة إليه من إقامة العلائق الإنكليزية المصرية على أساس التفاهم والتعاطف المتبادل .

ولقد علق الدكتور محمد محمد حسين على عبارة إصلاح التعليم اللا ديني الواردة في القول السابق بقوله : اللاديني هو ترجمة seculer التي جرى الناس على ترجمتها بـ (مدن) حيناً أو علماني حيناً آخر تخفيفاً من بشاعتها ، إذ من الواضح أن كل ما ليس دينياً هو لاديني لأن المدني لا يصلح لأن يكون هو الطريق المناقض للديني [1] .

ولقد كشف الدكتور حسين الهراوي عن مغالطات المستشرقين ومحاولاتهم هدم الدين ، وذلك في مقال نشره في مجلة الهلال ، واختار لذلك " فنسنك " وناقش مغالطته العلمية ومزاعمه عن صلة الإسلام باليهود وبين أهواء المستشرقين وأغراضهم [2] .

ومن مظاهر هدم الدين تلك الدعوات التي تسمي نفسها روحية مصطنعة العلم زاعمة أنها تتصل بأرواحه ، ولنستمع إلى ما قاله في هذا الصدد القس سفنسون الأستاذ بجامعة (كوليج سكول) رواية عما ألفته بعض الأرواح يقول : نحن مرسلون من عند الله كما أرسل المرسلون من قبلنا غير أن تعاليمنا أرقى من تعاليمهم فإلهنا هو إلههم إلا أن إلهنا أظهر من الههم وأقل صفات بشرية وأكثر خصائص إلهية .

ويقول لا تأخذ بلا تحفظ وحيا جاء لأحوال خاصة في عصر من العصور ، والوحي لا ينقطع أبداً ، وليس هو بامتياز لأمة دون أمة ولا لشخص دون شخص ، والله يكشف نفسه للإنسان شيئاً فشيئاً [3] ومن قبيل ذلك محاولات توحيد الأديان ، ومن ذلك سعي القس أسحق تيلور [4] .

[1] الاتجاهات الوطنية ص ٣٠٩

[2] الهلال عدد يناير ٩٣٤ مقال بعنوان هل ضرر المستشرقين أكثر من نفعهم

[3] صحيفة المقتطف عدد فبراير ٩٢٠ والاتجاهات الوطنية ص ٣١٧

[4] الهلال عدد فبراير ٩٣٩

وهذه هي دعوة البهائية التي كان وراءها الإنكليز [1] .

ولم تنج اللغة العربية من هذه الأنياب الزرقاء التي فتكت بالأمة ، وهذا هو مهندس الري في مصر السيد وليم ولكوكس يدعو سنة ١٩٢٦ إلى هجر اللغة العربية وأيده سلامة موسى في ذلك [2].

وأخذت هذه الدعوة في الانتشار حين اتخذت اللهجة السوقية في المسرح الهزلي ، ثم انتقلت إلى المسرح الجدي حين تجرأت عليه فرقة تمثيلية تتخذ اسماً فرعونياً وهي فرقة رمسيس وتبعتها الخيالة (السينما) فاتخذت هذه اللهجة ولم يعد للعربية الفصحى وجود [3].

وأعجب ما في الأمر أن هذه الدعوة استطاعت بفضل الإنكليز أن تتسلل إلى الحصن الذي قام لحماية اللغة العربية الفصحى ألا وهو المسمى (بمجمع اللغة العربية) ، فظهرت في مجلته سلسلة من المقالات عن اللهجة العربية العامية كتبها عضو من أعضائه هو عيس إسكندر المعلوف [4] .

وقد أكد المذكور أن اختلاف لغة الحديث عن لغة الكتابة هو من أهم أسباب تخلفنا الثقافي ، ورغم أنه من الممكن اتخاذ أية لهجة عامية لغة الكتابة وأنها ستكون أسهل من العربية الفصيحة ، وأكد أن تعلق المسلمين باللغة العربية الفصحى لا مبرر له لأن هناك مسلمين لا يتكلمون العربية ، وأشار إلى ضرورة الانعتاق من اللغة العربية الصعبة المراس والتي استنزفت من المسلمين أوقاتهم وقوى عقولهم الثمينة وهي لا توليهم نفعاً ، بل أصبحت ثقلاً تؤخرهم عن الجري في مضمار التمدن ... واستطرد قائلا" : لي الأمل أن أرى الجرائد العربية وقد غيرت لغتها وبالأخص جريدة الهلال الغراء ، وهذا هو أعظم خطوة نحو النجاح وهو غاية أملي ومنتهى رجائي .

وأبعد من ذلك فقد تقدم عضو من أبرز أعضائه وهو عبد العزيز فهمي ثالث الثلاثة الذين بني عليهم الوفد المصري باقتراح كتابة العربية بالحروف اللاتينية وشغل المجتمع باقتراحه عدة جلسات امتدت خلال ثلاث سنوات ، ونشر في الصحف وخصصت الحكومة جائزة مقدارها ألف جنيه لأحسن اقتراح في تيسير الكتابة العربية [5].

ومما لاشك فيه أن هناك خطأ يربط بين اقتراح المعلوف وعبد العزيز فهمي ودعوة جيب في كتابه إلى أين يتجه الإسلام ، حيث ربط الأخير بين الوحدة الإسلامية وبين أهم مظاهرها الحروف العربية [6] .

---

[1] الاتجاهات الوطنية ص ٣٦١

[2] راجع مقال للمنفلوطي في مهاجمة الريحاني وفرقته أثناء الحرب العالمية الأولى في الفقرات ح ٣ ص ٣٦ تحت عنوان الملاعب الهزيلة

[3] الاتجاهات الوطنية ص ٣٦٢

[4] مجلة مجتمع اللغة العربية ح ١ أكتوبر ٩٣٤ ص ٣٥

[5] راجع الجزء السادس من مجلة المجتمع ص ١٨

[6] كتابه إلى أين يتجه الإسلام ص ٢٠

ولا أحد ينسى ما فعله الاستعمار الفرنسي في شمالي إفريقيا ، فقد شن على اللغة العربية أعنف الحروب ، حيث وضع مستشرقوه مختلف الكتب لدراسة اللهجات البربرية وقواعدها لإحلالها محل العربية الفصيحة [١] .

وهكذا يقرر المستشرق كامغاير في شماته أن تركيا لم تعد بلداً إسلامياً ، فالدين لا يدرس في المدارس وليس مسموحاً تدريس اللغتين العربية والفارسية في المدارس ، ثم يقول : إن قراءة القرآن العربي وكتب الشريعة الإسلامية قد أصبحت الآن مستحيلة بعد استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية [٢] ، ولقد دعا القاضي ولمود إلى جانب الأخذ بالعامية المصرية كتابة هذه العامية باللاتينية[٣].

هذه مقدمة طويلة نسبياً ومع هذا فهي لم تحط بالموضوع بصورة وافية ، وإننا نحيل القارئ إلى رائعة الدكتور محمد محمد حسين (الاتجاهات الوطنية) التي غطت الأمر ، وكشفت عن مدى تآمر الغرب على أمتنا ومحاولته طمس هويتها وثقافتها ولغتها وأدبها ، وفي النتيجة دينها باعتباره جزءاً من ماهية ثقافتها .

ويتضح من هذه المقدمة أن الغرب لم يكن علمانياً في المنطلقات النظرية لهذا المفهوم ، أي لم يكن ليبرالياً عقلانياً يعلي المذهب العقلي على كل اعتبار واضعاً إياه وبصورة موضوعية ومجردة فوق كل دعاوى المصالح والرغبات والهوى ، بل خضع هذا الغرب إلى الشوفونية والاستعلاء والاستكبار ،وخضع في الوقت نفسه إلى صوت السياسة ومراميها الضيقة نابذاً حوار الحضارات دون أن ينصف أمتنا في كنوزها وعطائها وقيمها .

والسؤال المطروح هو : هل نحا المتغربون العرب هذا المنحى ، فكانوا ليبراليين عقلانيين يولون العقل سلطانه وقيمه ومعطياته وهل أنصفوا أمتهم في لغتها وأدبها وتراثها هذا هو موضوع بحثنا المقبل .

---

[١] مقال د. حسين الهراوي في مجلة الهلال بناء ٩٣٤ ص٩٢

[٢] الاتجاهات الوطنية ص ٣٦٥

[٣] المقتطف ص ٢٧

البحث الخامس

العلمانية في ميزان التغريب العربي

ما هو موقف التغريبيين العرب ؟؟؟ هل تمثلوا النزعة العقلية الخالصة وأعلوا العقل واستجابوا للقيمة ومعانيها ؟؟.

هل أنصفوا أمتهم وامتثلوا للنزعة النقدية الخالصة المجردة ففككوا التراث بصورة مجردة بعيدة عن الهوى والمحاباة ، أم أنهم غرقوا في قيم الغرب ولم يستطيعوا أن يميزوا الغث من الثمين باعتبارهم لم يتملكوا صحة المنهج وسلامة التحليل وصدق التجربة والمعاناة .

بالطبع لا نستطيع تتبع هذا التيار في مجمل تراثنا ، ولكننا سنزود القارئ ببعض العينات ونترك له أمر التقدير والاستيعاب .

لنبتدئ بالصورة الأولى التي قدمها لنا الدكتور محمد محمد حسين عن أعداء الرابطة الإسلامية من المصريين الذين كانوا يصورون فكرة الوطنية على أساس النفع المادي[1] ، خلافاً للحزب الوطني وزعيمه مصطفى كامل الذي تغنى بها غناء أقرب إلى الغزل .

وأصحاب هذه الوطنية المادية الضيقة تمثلوا في رموز متعددة من ذلك صحيفة المقطم التي كانت صريحة في تأييد المحتل وتصويره في صورة إنسانية رفيعة ، إذ الإنكليز لم يجشموا أنفسهم مشقة الإقامة في مصر إلا لرفع الظلم وإحياء العدل وإليهم وحدهم يرجع الفضل في إنقاذ مصر من الإفلاس وإقامة اقتصادها على أساس متين وفي رفع الظلم عن الفلاح المصري الذي كان مستبعداً لطائفة الباشوات من الترك [2].

ففي مقال لمحمد وحيد عنوانه (سلامة المصريين في سلامة المحتلين) يتكلم عن الأزمة الاقتصادية ، ويرد أسبابها إلى أن أصحاب الأعمال المالية قد امتنعوا عن توظيف أموالهم في مصر بسبب تهييج المهيجين على الاحتلال مما زعزع ثقتهم في مصر وحض المصريين على عدم مسالمة المحتلين [3].

وقد نشر محمد وحيد سلسلة من المقالات تحت عنوان أصحاب المصالح الحقيقية ، هاجم فيها مصطفى كامل وصحيفة اللواء ، ويعقب الدكتور محمد محمد حسين على هذه النزعة بأنها لا ترى في مصر إلا سوقاً ولا ترى في الوطنية إلا العمل على ملء البطون وتوفير المال وهم لا يقيمون للعواطف وللقيم الخلقية

---

[1] الاتجاهات الوطنية ح ١ ص ٩٠

[2] المرجع السابق ص ٩١

[3] افتتاحية المقطم ٩٠٧/٦/٢١

أو الوطنية وزناً فليست الوطنية كرامة وليست غيرة على عرض ، وإنما هي المصالح وهي المال وعندما كانوا يتشدقون عن أصحاب المصالح الحقيقية كانوا يقصدون أصحاب الأموال [١] .

أما حزب الأمة في مصر فقد كان قوامه جماعة من الباشوات أو كبار ملاكي الأراضي ، أما مذهبهم فيلخص في الدعوة إلى التحرر الفكري وإلى التعاون مع الأوربيين في كافة مجالات الحياة ، وكان لسان حالهم صحيفة (الجريدة) تصور الاحتلال على أنه حقيقة واقعة وأن عدم الاعتراف بشرعيته لا يعني عدم وجوده ، ولايقلل من سلطته ونفوذه ، وهكذا فقد سموا أنفسهم عقلاء الأمة وسموا أبناء الحزب الوطني بالمهرجين أو المتطرفين والوطن عندهم ليس شيئاً يعشق ، ولكنه مصلحة مادية مشتركة أو هو مركز المصلحة العامة أو آليتها كما يقول كاتبهم أحمد لطفي السيد في مقال له بعنوان الوطنية في مصر [٢] .

ولقد هاجم هؤلاء عرابي ووصفوه بأنه ليس له في مصر ناقة ولا جمل ، ومصلحة مصر لا تهمه ولا تعنيه لأن النفع لا يصيبه ولأن الضرر لا يقع عليه ، وقد كان عليه في رأيهم أن يدع تصريف الأمور لأصحاب النوق والجمال أو ما يسمونهم أصحاب المصالح الحقيقية[٣].

ولقد اعترفت صحيفة الجريدة بالاستعمار الإنكليزي ، وكانت حريصة على حسن الصلة به ، ولذلك فهي تصف الأمة المصرية بقولها : الأمة المصرية تحب السلام والطاعة كما تحب الإخلاص لحكومتها [٤] .

وعلى هذا الأساس يؤكد الدكتور محمد حسين أن الوطنية في نظر حزب الأمة تعني التأثر بمذهب التحرر liberalisation من ناحية وبالمادية materialism من ناحية أخرى[٥] .

وقد رسم عبد الله النديم في رواية الوطن صورة حية ناطقة للمجتمع المصري من خلال تشخيصه للوطن بشخص يقوم بحوار مع أفراد من كافة طبقات المجتمع ، وفي حديثه مع شخصين متخرجين من المدارس الأجنبية هما عزت أفندي ومظهر أفندي ، وفي هذا الحديث يبدو هذان المتغربان لا يتحدثان إلا عن الليالي الصاخبة في دور الخلاعة والخمر ويتفاخران بما ينفقانه من المال في جمل تتخللها عبارات فرنسية ، وإذا هما لا يعرفان للتعليم غاية إلا تحصيل لقمة العيش من أي وجه ولا يفكران إلا في الابتعاد عن المنغصات [٦] .

---

[١] الاتجاهات الوطنية ص ٩٣ ، ٩٤

[٢] افتتاحية العدد الثاني من الجريدة ٩٠٧/٣/١٠

[٣] الجريدة ٩٠٧/٣/٢٣

[٤] الجريدة ٩٠٧/٣/٢٣

[٥] الاتجاهات الوطنية ص ١٠٥

[٦] الاتجاهات الوطنية ص ٢٩٤

فكيف يكون ذلك أمراً عجباً والخديوي عباس كان يقيم حفلاً راقصاً في عابدين كل عام يستمر فيه السهر إلى الصباح ، وكان يسمى ليلة (الييللو)[1].

ولقد كانت صحيفة المقتطف دائبة على التعريف بالمذاهب الغربية في الفلسفة والأدب وسائر ضروب الثقافة لكنها كانت لا تكاد تشير إلى شيء عن مدنية العرب وتراثهم الفكري ، وكانت تترجم لعظماء الرجال من الغربيين ولا تكاد تجد فيها ترجمة لرجل من أبطال الإسلام أو الشرق أو مصر [2].

وكان هؤلاء المتغربون يعرفون عن تاريخ إنكلترا أو فرنسا أضعاف ما يعرفون عن تاريخ المسلمين أو العرب وعن تاريخ الكنيسة الأوربية وما بين مذاهبها من خلاف أكثر مما يعرفون عن تاريخ الفقه الإسلامي ، وهم يعرفون أعلام الفكر الأوربي وشعرائه ولا يعرفون عن أعلام الحضارة الإسلامية والعربية إلا قليلاً ، وهم بعد ذلك يعيشون في بيوتهم حياة تقلد في مظهرها الحياة الغربية [3] .

ومما يصور هذا الاتجاه الفكري ما كتبه عبد القادر حمزة سنة ٩٠٤ تحت عنوان خطر علينا وعلى الدين نجتزئ بعض فقراته : در في البلاد طولها وعرضها واستجل غوامض أفكار أبنائها وسل كل من تريد منهم عن أسباب تأخرنا وانحطاطنا ، ثم عن الطريق الذي يؤدي إلى نهوضنا وارتفاعنا وبالجملة عن دائنا ودوائنا تجده لا يحوم إلا حول سبب واحد ينتهي إليه جميع الأسباب وهذا السبب هو الدين فتركه والجري خلافه هو جملة مانحن فيه .

ويستطرد المذكور القول : وهذا يدل على مبلغ تسلط الدين على عقولنا وانخداع أفهامنا انخداعاً لامثيل له لكل ما يأتي من جانب الدين بل يدل على استسلامنا استسلاماً أعمى إلى ماضينا الذي يجب أن نبتعد عنه كل الابتعاد إن كنا نريد أن لا نبقي كما نحن وكما كنا جهّال وضعفاء [4].

ويدعو قاسم أمين دعوة صريحة إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية بعد أن يبين أن إعجابنا الشديد للماضي هو نتيجة شعورنا بالضعف والعجز يقول المذكور : هذا هو الداء الذي يلزم أن نتناوب إلى علاجه ، وليس له دواء إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها [5].

---

[1] الاتجاهات الوطنية ص ٢٥٦

[2] الاتجاهات الوطنية ص ٢٥٦

[3] المرجع السابق ص ٢٥٩

[4] المقتطف عدد مارس سنة ٩٠٤ ص ٢٣١ وقد ردّ عليه رفيق العظم في عدد مايو ٩٠٤ بمقال يحمل العنوان نفسه (خطر علينا وعلى الدين) كما رد عليه محمد كردعلي في العدد نفسه بمقال عنوانه (الدين والعامة) .

[5] المرآة الجديدة ص ٨ — ١٧

ويتابع أمين القول في أهمية الحضارة الغربية : إن الأوربيين إذا أرادوا الإضرار بنا فما عليهم إلاّ أن يتركونا لأنفسنا فإنهم لا يجدون وسيلة أرضى بغرضهم فينا من حالتنا الحاضرة [1]

لقد بلغ هؤلاء المتفرنجين أنهم اعتبروا النسبة إلى الدين سبة ، وأن الظهور بالمحافظة عليه معّرة .
حتى لقد احتاج طه حسين إلى أن يعتذر عن بدء محاضرة له في اللغة والأدب بحمد الله والصلاة على نبيه لأن ذلك يخالف عادة العصر .
ولقد بالغ ولي الدين يكن بالاستخفاف برجال الدين حتى وصل به الأمر إلى الاستخفاف بالدين ذاته ، كما يتضح من مقالاته التي جاهر بها بالإفطار في رمضان مستخفاً بالصائمين واتهامهم بالنفاق والإفطار سراً وبضيق الأفق والتضييق على الناس في حريتهم الشخصية [2].
ونجد هذا الاستخفاف في قول آخر له يسفه سنة ذبح الأضاحي في العيد [3].

ويصور مصطفى صادق الرافعي إسراف مصطفى كمال في مقال بعنوان (تاريخ يتكلم) قال المذكور : يرى هذا الطاغية أن الدين الإسلامي خرافة وشعوذة على النفس وأن محو الأخلاق الإسلامية العظيمة هو نفسه إيجاد أخلاق وأن الإسلام كان جريئاً حين احتل هذه الدنيا ولا يطرده منها إلا جرأة الشيطان ولهذا أمر الناس بسب الصحابة وأن يكتب ذلك على حيطان المساجد والمقابر والشوارع [4] .

وكما قلنا سابقاً فقد اجتاحت مصر موجة من الفرعونية تحاول أن تغزو سائر النواحي الثقافية ولقد تزعمت صحيفة السياسة الأسبوعية هذا الاتجاه ويقول رئيس تحريرها (محمد حسين هيكل) قبل ارتداده إلى الإسلامية : لا سبيل إذن إلى إنكار ذلك الاتصال النفسي الوثيق الذي يربط تاريخ مصر منذ بداية عصرنا الحاضر إلى آخر العصور المستقبلة التي يمكن أن يعرفها التاريخ ... ولئن تبدلت أسباب العيش ما تبدلت ولئن قربت سكك الحديد والبواخر والطيارات وكل ما يمكن أن يتمخض عنه خيال العالم من وسائل المواصلات بين أجزاء العالم ما قربت فسيبقى أبداً هذا الاتصال النفسي الوثيق الذي يجعل من مصر وحدة تاريخية أزلية خالدة فيما يقبل إليه عقلنا من تصور الأزل والخلد ومن حق المصريين ومن واجبهم أن يستثيروا وثائق الفراعنة وأن يربطوا حاضرهم بماضيهم [5].

---

[1] المرجع السابق ص ٢١٥

[2] مجلة الهداية عدد أكتوبر ونوفمبر ٩١١ ص ٢٧٦١

[3] مقال نشر في المقطم بعنوان : أكذوبة أبريل وأكذوبة رمضان ، الصحائف السود ص ٢٣ –٣٨ راجع .

[4] الصحائف السود ومقاله بعنوان : الإسراف ص ٨٢

[5] السياسة الأسبوعية ٢٣ نوفمبر سنة ٢٩٦

وقد بسط محمد زكي عبد القادر أهداف هذه الدعوة قال : الأدب المصري الذي نعنيه إنما هو أدب محلي يصور الحياة المصرية والقومية المصرية وحدها ولا يتناول حياة الشرق العربي أو البلاد الشقيقة المجاورة [١] .

وزاد محمد أمين حسونة هذه الأهداف وضوحاً فكتب بضرورة خلق أدب قومي يكون مستقلاً عن آداب الشعوب الشرقية الأخرى الناطقة بالضاد [٢] .

وقد كان هذا الفهم الانطوائي للوطنية هو التطور الضيق لدعوة حزب الأمة ، ولذلك كان رأي أحمد لطفي السيد في الجامعة العربية بعد الحرب العالمية الأولى شبيهاً برأيه في الجامعة الإسلامية يقول : إن السعي لتأليف تحالف من هذا النوع وهم من الأوهام وإن الداعين له يضيعون الوقت في خيال عقيم وأحلام بعيدة التحقق وإن مهمة كل بلد عربي تنحصر في تقوية نفسه [٣] .

ويسمى محمد عبد الله عنان الفتح الإسلامي غزواً يقول المذكور : فلما جاء الفتح الإسلامي كانت مصر ولاية رومانية ، ولكنها كتلة قومية كبيرة فورثت عن غزاتها الجدد الإسلام واللغة العربية ، ولكنها حافظت على خواصها القومية [٤] .

ويصور الدكتور محمد محمد حسين هذا التمغرب على الصعيد الاجتماعي الذي بلغ ذروته في عهد الخديوي إسماعيل والذي كان هدفه الأكبر أن يجعل مصر قطعة من أوربا ، وهكذا ابتدأت المعركة ضد هذا التفرنج في بعض مقالات محمد عبده وعبد الله النديم في المجلة التي أصدرها وهي الأستاذ [٥] .

ويرى الدكتور حسين أنه على أثر الحرب غمرت مصر دور البغاء وعاشت على ضجيج المخمورين والمهرجين والمعربدين وأغتنم كثير من النهازين ومن السفلة والغوغاء هذه الظروف وتخلف من كل ذلك جيش من سماسرة الخنا ومن ضحاياه وعدد ضخم من دور الخمر ومن دور اللهو الرخيصة التي تعيش على من يقع في أشراكها من الأفراد ، وهذه الدور هي التي وصفها المنفلوطي في مقالة (المرقص) حيث يقول : رأيت الدنانير ذائبة في الكؤوس والعقول جامدة في الرؤوس والحبائل منصوبة لاستلاب الجيوب والسهام مسدودة لاصطياد القلوب ورأيت من كنت أحسبه أوفر الناس عقلاً وأذكاهم قلباً ومن كنت أراه فأنحني بين يديه إجلالاً وإكباراً واقعاً في حبالة بغي تقيمه وتقعده وتطويه وتنشره وتعبث به عبث الطفلة بلعبتها ، وهو في هذا المكان قيصر الزمان عزة وفخراً وكسرى فارس أنفة واستكباراً .

---

[١] السياسة الأسبوعية ١٢ يوليه سنة ٩٣٠

[٢] المرجع السابق ١٩ يوليه سنة ٩٣٠

[٣] الهلال ديسمبر سنة ٩٣٨ ص ١٢١

[٤] ملحق السياسة الأدبي ١٤ أكتوبر ٩٣٢

[٥] الاتجاهات الوطنية ح ٢ ص ١٩٠

ويشير الدكتور حسين إلى أن دور اللهو هذه اتخذت من تقاليدنا ومن كل مقدساتنا موضوعاً للسخرية باسم الترفيه ، وكما يتضح من مقال المنفلوطي الذي ألفه عن فرقة الريحاني يقول المنفلوطي : ويهدمون اللغة العربية هدماً بهذه اللهجة العامية الساقطة التي يكتبون رواياتهم وينظمون أناشيدهم وينشرونها في كل مكان ويفسدون بها الملكات اللغوية في أذهان المتعلمين ويتابع القول : وتجرأ الرقعاء على مالم يكونوا يتجرأون على الجهر به من قبل مطمئنين إلى بلادة الرأي العام الذي تعود أن يغض الطرف عما يجري حوله وأن لا يكترث له .

وعاد مئات الألوف من الفلاحين الذين كانوا في خدمة جيوش الحلفاء وقد فقدوا كثيراً من سماحة الريف وسذاجته ، وقد طبعوا بطابع جديد هو أشبه شيء بالاندفاع وراء كل ناعق بدعوة جديدة وأخذوا يتلفون شبابهم وأموالهم في مقارفة الآفات والآثام والسموم[1].

ولقد استهوى فريق الحضارة الغربية الناس فأقبلوا على تعلم الرقص الغربي الذي يخاصر الفتيان والفتيات وراح يمتع نفسه بالمشاركة في احتفال الأوربيين بقيام الأحد وبرأس السنة الميلادية ويسايرهم في أسلوبهم ويحذو حذوهم في المجاهرة بالمجون والتبذل ، ولاسيما في المدن الكبرى حيث كانت تحتل الجاليات الأجنبية مكاناً بارزاً في الهيئة الاجتماعية بما تملك من مصانع ومتاجر وفنادق ومالها من معاهد وأندية وما تملك من امتيازات [2].

وأفسدت أوساط العمال في المدينة فطرة الفلاح السمحة البريئة وتوقيره للدين وآدابه وتقاليده وكان المترفون من الأغنياء يتهافتون على ما تخرج المطابع الأوربية من وسائل الترف حتى غدت نواحي الكماليات من ألزم الضروريات وأصبح قصارى ما يبلغه أحدهم من التمدن أن يتقن تقليد الأوربيين واستعمال أدوات المائدة الأوربية وأن يحسن حفظ أساليبهم في استعمال الملابس ويحسنون استقبال النساء والتودد إليهن ، ثم يرسل أبناءه إلى المعاهد الأجنبية ويردد لسانه الرطانات [3].

ولنتأمل هذه الصورة الرائعة للمنفلوطي التي يصف بها تغير الأحوال بفعل الغرب : وكان منشئي في قوم بداة سذج لا يبتغون بدينهم ديناً ولا بوطنهم وطناً ثم ترامى بي الأمر بعد ذلك وتصرفت بي في الحياة شؤون جمة فخضعت لكثير من أحكام الدهر وأقضيته إلا أن أكون ملحداً في ديني أو زارياً على وطني ، فكان همي أن أحمل الناس من أمرهم على أن أحمل عليه نفسي وأن أنقم من هؤلاء العجزة الضعفاء ، تهالكي عليها وإستهتارهم بها وسقوطهم بين يدي رذائلها ومخازيها وإلحادها وزندقتها وشحها وقسوتها وشرهها وحرصها وتبذلها وتهتكها حتى أصبح الرجل الذي لابأس بعلمه لا يجد ما يفصح به عن نفسه ،

---

[1] الاتجاهات الوطنية ص ١٩٤

[2] المرجع السابق ص ١٩٥

[3] الاتجاهات الوطنية ص ١٩٥

وقد أصبح السيد في منزله يستحيي الحياء كله من خادم غرفته الأوربية أن يطلع منه على جهله ببعض عاداتها ، وحتى أصبح تاريخ المشرق وتاريخ علمائه وأدبائه وفلاسفته من أقبح الصور وأسمجها في نظر كثير من الشرقيين وحتى قدر الغلام الرومي خادم الحان منفرداً على ما لم تقدر عليه الأمة مجتمعة [1] .

وكتب محمد توفيق دياب عن رقص المخاصرة مطولاً نجتزئ فقراته بقول : يزعم فريق من الناس أنهم ملائكة مطهرون ويخاصر أحدهم المرأة الناعمة الحسناء بيسراه وأصابع يمناه تضغط أنامل يسراها وصدره على نهدها وعيناه تناجيان عينيها وشذى عطرها يسكره وبخار لهيبه يحرقها والساق تلتف بالساق حينا وتجاوزها حينا والقدان يميسان ذات اليمين ويموجان ذات الشمال [2] .

ومن أحسن ما كتب في ذلك مقال لعبد الوهاب عزام نشره في صحيفة السياسة بمناسبة اجتماع مؤتمر الطلبة الشرقيين بمصر سنة ٩٣٢ استعرض فيه تاريخ النزاع بين الشرق والغرب منذ قام الصراع بين الرومان والفينيقيين إلى أن انتهى إلى تفوق الغرب حديثاً ، وأشار إلى ما ترتب على ذلك من افتنان الشرقيين بكافة مظاهر الحضارة الغربية يقول: اجتمعت هذه الفتن كلها على المشرق فزلزلت إيمانه وحيرت وجدانه وأزاغت بصره وغزت عقله وقلبه ، فأقبل الشرقيون أنفسهم فإذا هم أجساد تنبض بقلوب الغرب وتفكر بعقوله وإذا هم مستسلمون لكل ما تطلع أوربا منقادون لكل ما تأمرهم به متهافتون على كل ما اتصل بها ، ثم إذا هم أذلاء مقلدون يحقرون أنفسهم وآباءهم وميراث حضارتهم وتاريخهم إلا إن تعظم أوربا أباً من آبائهم أو تعجب بمأثرة من مآثرهم ، فيقتدوا بها فالذي يعجب بشاعر شرقي أو ملك أو قائد أو عالم يتلقى وحي الأوربيين فيه والذي يحافظ على أساس شرقي أو زينة من صنع بلاده إنما يقلد في ذلك الأوربيين الذين أولعوا بطرائق الشرق وبدائعه.

وفي مثل ذلك تحدث المنفلوطي فقال : لا يستطيع المصري ، وهو الضعيف المستسلم أن يكون من المدنية الغربية إن واتاها إلا كالغربال من دقيق الخبز يمسك خشاره ويفلت لبابه أو الراووق من الخمر يحتفظ بعقاره ويستهين برحيقه فخير له أن يتجنبها جهده وأن يفر منها فرار السليم من الأجرب .

ويتابع القول : إن عاراً على التاريخ المصري أن يعرف المسلم الشرقي في مصر من تاريخ بونابرت ما لا يعرف من تاريخ عمرو بن العاص ، ويحفظ من تاريخ الجمهورية الفرنسية مالا يحفظ من حكم الغزالي وأبحاث ابن رشد ويروي الشعر لشكسبير وهوجو ما لا يروي للمتنبي والمعري [3].

---

[1] النظرات ج١ ، ص٢٤

[2] السياسة الأسبوعية العدد السادس ١٩ يونيه ٩٢٦

[3] ج١ ، ص ١٣١

وأبرز مصطفى صادق الرافعي خطورة الانغماس في الترف وأثره في التعجيل بسقوط الدول وهدم الحضارات ، قال [1] : السر في الدين الإسلامي أنه يكره لأهله أنواع الترف والزينة والاسترخاء وما سقطت الدولة الرومانية ولا الدولة العربية إلاّ بكأس وامرأة ووتر وخيال شعري يفتن في هذه الثلاثة ويزينها .

ويتابع القول : إن أول الأدلة على استقلالنا أن ننسلخ من عادات القوم ، وأن نتخذ ما يلائم طباعنا وينمي أذواقنا ويطلق لنا الحرية في الاستقلال ، ولقد كنا سادة الدنيا من قبل أن كانت هذه العادات الغربية التي رأينا منها ومن أثرها فينا ما أفسد رجولة رجالنا وأنوثة نسائنا ، ولقد غفلنا أننا ندعو الأوربيين إلى التسلط على بلادنا بانتحالنا عاداتهم الاجتماعية وهو وجه من التقريب بين جنسين يعين على اندماج أضعفهما في أقواهما ثم هو من أين اعتدته وجدته في فائدته للأوربيين أشبه بتليين اللقمة الصلبة تحت الأسنان القاطعة ، وهل ينسى الشرقيون أن لا حجة للغرب في استعبادهم إلاّ أنه مريد تمدينهم .

واستكمالاً لهذا البحث فقد وجدت من الضرورة تقديم ثلاثة كتب لثلاث أبطال بارزين في حياتنا الفكرية المعاصرة ، تصدوا لهذا الموضوع وهم طه حسين وسلامة موسى وهما من أكثر دعاة الجديد تطرفاً ، ثم مصطفى صادق الرافعي من أبرز المحافظين المدافعين عن التراث العربي والإسلامي ، وقد اخترت أن أقدم هؤلاء من خلال ثلاثة كتب تصور مذاهبهم ، وهي كتاب (اليوم والغد) لسلامة موسى و(مستقبل الثقافة في مصر) لطه حسين و(المعركة بين القديم والجديد) للرافعي .

الفرع الأول

خلاصة كتاب اليوم والغد لسلامة موسى

عرض سلامة موسى آراءه في صراحة عارية لا يبالي معها سخط الناس أو رضاءهم ، بل لعله يقصد إسخاطهم وإغاظتهم [2] .

يقول المذكور في مقدمة الكتاب : كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراض في الأدب كما أزاوله ، فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا .

---

[1] الهلال : عدد نوفمبر ٩٢٢

[2] الاتجاهات الوطنية ص ٢٢١ .

ويتابع القول : كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي وشعوري بأنه غريب عني ، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها ، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها ، وهذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهراً ، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب .

ويقول : (أريد من الأدب أن يكون أن يكون أدباً أوربياً ٩٩ في المائة قائم على المعنى والقصد لا على اللفظ كما كان الحال عند العرب) .

وهو يريد أن تكون ثقافتنا أوربية لكي تغرس في أنفسنا حب الحرية والتفكير الجريء .

وهو يريد من التعليم أن يكون تعليماً أوربياً لا سلطان للدين عليه ولا دخل له فيه.

وهو يريد من الحكومة أن تكون ديمقراطية برلمانية كما هي في أوربا ، وأن يعاقب كل من يحاول أن يجعلها مثل حكومة هارون الرشيد أو المأمون أوتوقراطية دينية .

وهو يريد أن يبطل شريعة الإسلام في تعدد الأزواج ، وفي الطلاق (بحيث يعاقب بالسجن كل من يتزوج أكثر من امرأة ويمنع الطلاق إلاّ بحكم محكمة) .

وهو يريد أن يقتلع من أدبنا (آثار العبودية والذل والتوكل على الله) .

ويتكلم المذكور عن دخول الحضارة الأوربية إلى مصر وما أفاضت من بركات ، فيعرج على محمد علي ويكثر الحديث عن اسماعيل الذي رأى (بنافذ بصيرته أنه لابد لنا من أن نتفرنج ونقطع الصلة بيننا وبين آسيا) .

وهو يرى أنه آن الأوان لكي نعتاد عادات الأوربيين ، ونلبس لباسهم ونأكل طعامهم ، ونصطنع أساليبهم في الحكومة والعائلة والاجتماع والصناعة والزراعة.

وهو ينكر على مصر عروبتها يقول : (فقد عشنا نحو ألف سنة ، ونحن جزء من الدولة الرومانية ، ثم نحن في هيئة الوجه أوربيون ، والشعب الأول الذي سكن مصر لا يختلف البتة عن الشعب الذي كان يسكن أوربا قبل ٤٠٠٠ سنة)).

وهو يزعم أن هنالك قرابة بين اللغة المصرية القديمة والإنجليزية الراهنة ، وهناك مئات الألفاظ المشتركة لفظا ومعنى)).

ويأخذه الغلو فيذهب إلى ((أن حقيقة الأزهر أنه جامعة أوربية أسسها رجل أوربي هو جوهر الصقلي)).

ولا يأسف على شيء أسفه على تسرب الدم الشرقي إلى عروق مصر من الأخشيديين والمماليك والعثمانيين ، بل ويقول : ((إن هناك الاعتقاد بأننا شرقيون قد بات عندنا كالمرض ، ولهذا المرض مضاعفات ، فنحن لا نكره الغربيين فقط ونتأفف من طغيان حضارتهم ، بل يقوم في ذهننا أنه يجب أن نكون على ولاء للثقافة العربية ، فندرس كتب العرب ، ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب ، كما يفعل أدباؤنا المساكين أمثال المازني والرافعي ، وندرس ابن الرومي ، ونبحث عن أصل المتنبي ، ونبحث في على ومعاوية ونفاضل بينهما ، ونتعصب للجاحظ ، وليس علينا للعرب أي ولاء وإدمان الدرس لثقافتهم مضيعة للشباب وبعثرة لقواهم)).

والمذكور يريد أن يهدم العروبة والإسلام يقول : الرابطة الشرقية سخافة ، فما لنا ولهذه الرابطة الشرقية ، وأية مصلحة تربطنا بأهل جاءوا... وماذا ننتفع بهم وماذا هم ينتفعون منا ؟؟....إننا في حاجة إلى رابطة غربية كأن نؤلف جمعية مصرية يكون أعضاؤها من السويسريين والانجليز والنرويجيين وغيرهم نقعد معهم فنستفيد من شرعة اصلاحية نفذت في بلادهم يشرحونها لنا فننتفع بذلك ، وفلسفة جديدة ظهرت يعرفوننا شيئاً عنها أو آلة جديدة اخترعت نتعارف معهم في استعمالها عندنا مثل هؤلاء الأذكياء نستطيع أن نؤلف رابطة معهم ، ولكن ما الفائدة من تأليف رابطة مع الهندي والجاوي ؟؟ .

فالمسألة هي عنده مسألة المصلحة الضيقة .... إذن فلماذا لا نتعرف إلى العروبة ذاتها يقول المذكور : ولنا من العرب ألفاظهم فقط ، ولا أقول لغتهم ، بل لا أقول كل ألفاظهم فإننا ورثنا عنهم هذه اللغة العربية ، وهي لغة بدوية لاتكاد تكفل الأداء إذا تعرضنا لحالة مدنية راقية كتلك التي تعيش بين ظهرانينا الآن .

ظاهر إذن عدم الصدق واحترام مبادئ العقل عندما يتكلم عن قصور اللغة العربية ، والأمر جد طبيعي والنتيجة هدم التدين جملة ، يقول : ونحن بحاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان ، ولابأس من أن تعتمد على الترجمة إلى حد بعيد حتى يتمصر العلم ، وتتمصر ألفاظه ، وعندئذ نسير فيه بالتأليف ؟؟ .

والرجل يمطر جام غضبه على الزعيم الوطني مصطفى كامل ، ولكن عندما يذكر أن المذكور عدواً عنيداً للغرب يتذكر أنه ليس أمام المصريين إلاّ الفناء بالغرب .

وفي ذلك يقول : علينا أن نرتبط بأوروبا ، وأن يكون رباطنا بها قوياً ، نتزوج من أبنائها وبناتها ، ونأخذ عنها كل ما نجد فيها من اختراعات أو اكتشافات ، ونتطور معها في تطورها الصناعي ، ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي ، ونجعل من أدبنا يجري وفق أدبها بعيداً عن منهج العرب ، ونجعل فلسفتنا وفق فلسفتها ، ونؤلف عائلاتنا على غرار عائلاتها .

وفضلاً عن ذلك فهو يدعو إلى تمصير الأجانب في مصر والتزاوج بينهم وبين المصريين ، وحضهم على إرسال أولادهم إلى المدارس المصرية حتى يعرفوا لغتها ويقرأوا صحفها وكتبها كما يسمح لهم بالتوظف في الحكومة والانتخاب للبرلمان ، حتى تغدو عواطفهم مصرية لا يعرفون لهم وطناً ثانياً غير مصر .

و يختتم كتابه بالدعوة إلى توطين العلاقة مع الإنجليز يقول : إن الزعامة السياسية في أيدي أناس ليست فيهم الكفاية للقيام بأعبائها ، ودليل ذلك فشلهم العظيم في عدم الاتفاق مع الإنجليز وفي عدم إدراكهم قيمة اتخاذ القبعة ، ولكني مع ذلك لا أزال متفائلا أرى أن الجمهور يسبق الزعماء و يجبرهم على السير بخطوات واسعة نحو الاستقلال بجميع أنواعه فشبابنا قد سئم سخافة أدباءنا ، وصار يطلب من الأدب شيئاً جديداً مغذياً غير الكلام عن العرب بلغة العرب ، وشبابنا أيضاً يوشك أن يلبس القبعة لأنه يجد هوانا في الشذوذ مع العالم المتمدين ، وهو أيضاً أدرك أننا أخلصنا النية مع الإنجليز فقد نتفق معهم إذا ضمنا لهم مصالحهم ، وهم في الوقت نفسه إذا أخلصوا النية لنا فإننا نقضي على مراكز الرجعية في مصر وننتهي منها إذن فلنول وجهنا شطر أوربا.

ولا يتوانى عن السخرية من وزارة الأوقاف والأزهر والإسلام يقول : وها نحن أولاء نجد أنفسنا الآن نتردد بين الشرق والغرب لنا حكومة منظمة على الأساليب الأوربية ولنا في وسط الحكومة أجساماً شرقية مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية ولنا جامعة تبعث فينا ثقافة العالم المتمدن ، ولكن كلية جامعة الأزهر تقف إلى جانبها تبث بيننا ثقافة القرون المظلمة ، ولنا افندية قد تفرنجوا لهم بيوت نظيفة ويقرؤون كتباً سليمة ، ولكن إلى جانبهم شيوخاً لايزالون يلبسون الجبب والقفاطين ، ولا يتورعون من التوضؤ على قوارع الطريق في الأرياف ولايزالون يسمون الأقباط واليهود كفاراً ، كما كان يسميهم عمر بن الخطاب قبل ١٣٠٠ سنة .

وتبلغ به الجرأة أن يقول : إذا كانت الرابطة الشرقية شجاعة لأنها تقوم على أصل كاذب فإن الرابطة الدينية سخافة فإننا أبناء القرن العشرين أكثر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا .

ولنترك للدكتور محمد محمد حسين يقيم هذا الكاتب في قوله : إن مهاجمة المؤلف للإسلام وللثقافة الإعلامية تدعو القارئ إلى أن يشك في حسن قصده وفي صدق نيته[1] .

---

[1] الاتجاهات الوطنية ص ٢٢٨

الفرع الثاني

ملخص عن كتاب مستقبل الثقافة في مصر للدكتور طه حسين

ظهر هذا الكتاب سنة ٩٣٨ حين كان الناس يكثرون من التحدث عن مستقبل مصر بعد المعاهدة التي عقدتها مع انجلترا سنة ٩٣٦ فأراد المؤلف أن يرسم للناس سبل النهضة التعليمية وفي ذلك يقول : أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها وما يحب فيها وما يكره وما يحمد وما يعاب (الفقرة ٩ ص ٤١)

ويتساءل المذكور عما إذا كان المصريون عرب أم غير ذلك فيجيب : إن العقل المصري منذ عصوره الأولى إن تأثر بشيء فإنما تأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على اختلافها إنما بتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط .

ويتابع الحديث عن هذه المسألة فيقول : أما المصريون فيرون أنهم شرقيون وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافي ، بل معناه العقلي والثقافي إنهم يرون أنفسهم أقرب إلى الهندي والصيني والياباني منهم إلى اليوناني والإيطالي والفرنسي ، وقد استطعت أن أفهم كثيراً من الغلط وأفسر كثيراً من الوهم ، ولكني لم أستطع قط ، ولن أستطيع في يوم من الأيام أن أفهم هذا الخطأ الشنيع واستسيغ هذا الوهم الغريب .

أما عن الرابطة العربية ، فيقول : والتاريخ يحدثنا كذلك بأن رضا مصر عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلاّ حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده [1].

ويتحدث عن الفتح اليوناني فيقول : فلما كان فتح الاسكندر اشتد اتصال الشرق بحضارة اليونان ، واشتد اتصال مصر بهذه الحضارة بنوع خاص وأصبحت مصر دولة يونانية أو كاليونانية وأصبحت الإسكندرية عاصمة من عواصم اليونان الكبرى في الأرض [2].

ويؤكد هذه المسألة فيقول : ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها اسماعيل وجعل بها مصر جزءاً من أوربا كانت فناً من فنون التمدح أو لوناً من ألوان المفاخرة ، وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها .

ويزعم المؤلف أن وحدة الدين أو وحدة اللغة لا تصلح أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول (فالمسلمون) أقاموا سياستهم على المنافع العملية ، وعدلوا عن إقامتها على الوحدة الدينية واللغوية

---

[1] المستقبل الثقافي ص ٢١

[2] المرجع السابق : ص ٢٣

والجنسية ، قبل أن ينقضي القرن الثاني للهجرة ، حيث كانت الدولة الأموية في الأندلس تخاصم الدولة العباسية في العراق ؟؟... كذلك فهم فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة ، وهو أن السياسة شيء ، والدين شيء آخر ، ونظام الحكم وتكوين الدول ، إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء [1].

ويتكلم عن الأزهر فيقول : لكن أزمة الأزهر الشريف متصلة منذ عهد اسماعيل أو قبله ، ولم تنته بعد ، وما أظنها ستنتهي اليوم أو غداً ، ولكنها ستستمر صراعاً بين القديم والجديد حتى تنتهي إلى مستقر لها في يوم من الأيام .

وجل ما يضايقه في الأزهر فهمه الإسلامي للوطنية ، وهذا ما يتضح من قوله : (شيء آخر لابد من التفكير فيه ، وهو أن هذا التفكير الأزهري القديم قد يجعل من العسير على الجيل الأزهري الحاضر إساغة الوطنية القومية بمعناها الأوربي الحديث .

أما بشأن اللغة العربية فهو يقرر بأنها عسيرة لأن نحوها مازال قديماً ، ولأن كتابتها مازالت قديمة عسيرة [2] ، كذلك فهو يدعو إلى إصلاح اللغة ، بل هو يتناول ما هو أعمق ، أي الكتابة والقراءة والمشكلة الأساسية في اللغة العربية ، هي ما يضفي عليها رجل الدين من قداسة باعتبارها لغة دينية ، لذلك فهو يريد أن يعتبرها لغة وطنية أولاً وقبل كل شيء ، فهي – في رأيه – ملك لنا نتصرف فيها كيف نشاء ، ولاحق لرجال الدين في أن يفرضوا وصايتهم عليها وفي أن يقوموا دونها للمحافظة عليها .

ذلك أن في الأرض أمم متدينة ، وليست أقل منا إيثاراً لدينها ، ولا احتفاظاً ولا حرصاً عليه ، ولكنها تقبل من غير مشقة ولا جهد أن تكون لها لغتها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها ، وتصطنعها لتأدية أغراضها الخاصة التي تقرأ بها كتبها المقدسة وتؤدي فيها صلاتها ، فاللاتينية مثلاً هي اللغة الدينية لفريق من النصارى واليونانية هي اللغة الدينية لفريق آخر والقبطية هي اللغة الدينية لفريق ثالث .

وعلى هذا فلا يرى المؤلف بأساً بأن تتطور لغة الكتابة والآداب في العربية حتى يصبح الفرق بينها وبين عربية القرآن مثل الفرق بين الفرنسية واللاتينية ، وهذا فيما يبدو هو سبب يضاف إلى الأسباب السابقة التي تدفع إلى مهاجمة الأزهر والمطالبة بعزله عن الوصاية على اللغة العربية [3].

---

[1] المرجع السابق ص ٢٢

[2] المرجع السابق ص ١٩٥

[3] الاتجاهات الوطنية ص ٢٤٢

الفرع الثالث

كتاب المعركة بين القديم والجديد للرافعي

ظهر هذا الكتاب في أعقاب الضجة التي أثارها كتاب (في الشعر الجاهلي) لطه حسين ، وقد جمع فيه مؤلفه كل ما نشره في هذا الصدد ، وما يتصل به مما يعين على تصور المعركة فكان كل الكتاب إلا قليلاً منه في مهاجمة طه حسن والتنبيه إلى خطورة تمكنه من شباب الجامعة بتلقينهم مبادئه الخطرة الهدامة .

ما هو تصور الرافعي للمعركة بين القديم و الجديد ؟؟ هذه المعركة في نظره بين الذين يحافظون على دينهم ولغتهم وتقاليدهم ، وبين الذين عادوا من أوربا ، وقد فتنهم بريقها فاستخفوا بكل تراثهم وراحوا ينفرون الناس منه .

يشبه الرافعي أنصار الجديد برجل اسمه النميري تروي كتب الأدب أنه كان قد ولد في البصرة ، ونشأ بها ، ثم خرج إلى البادية ، فأقام بها أياماً يسيره ، و بعد ذلك يتجافى في ألفاظه ، ويتكلف لغة الأعراب حتى لقد يروى أنه رأى الميازيب على سطوح الدور فأنكرها و قال : ما هذه الخراطيم التي لا نعرفها في بلادنا ؟؟

ذلك هو مثل أنصار الجديد عند الرافعي ، فمن أقاموا في فرنسا وانجلترا مدة بسيطة ، ثم رجعوا إلى بلادهم ينكرون الميراث العربي بجملته في لغته وعلوم وآدابه ويقولون : ما هذا الدين القديم ؟؟ وما هذه اللغة القديمة ؟؟ ... وما هذه الأساليب القديمة [1].

فهم فئة من شبابنا قد أخذوا بغير أخلاق هذا الدين ، ونشؤوا في غير قومه ، وعلى غير مبادئه ، فرأوا منه بظنونهم ، وقالوا برأيهم ، ورضوا له ما يرضاه أهله فهؤلاء هم كثر ولا يستطيعون أن يحدثوا حدثاً بل يفنون والجماعة باقية ، وينقصون والأمة نامية[2].

والذين يهاجمون العربية وأساليبها وأدبها يصدروا في رأيه عن رغبتهم في الكيد للإسلام ولن تجد ذا دخله خبيئة لهذا الدين إلاّ وحدث مثلها في اللغة [3].

ويرد الرافعي على مقولة ترك الجملة القرآنية ، فيقول : (ولقد وقعت عند قول (الجملة القرآنية ، فظهر لي من نور هذه الكلمة ما لم أكن أراه من قبل حتى لكأنها المكروسكوب وما يجهر به من بعض الجراثيم مما

---

[1] المعركة ص ١٩

[2] المرجع السابق ج٢ ص ٢٤٣

[3] المرجع السابق ص ٦٣

يكون خفياً فيستعلن ، ودقيقاً فيستعظم وما يكون كأنه لا شيء ، ومع ذلك لانعرف العلل الكبرى إلاّ به .

(وإذا تركنا الجملة القرآنية وعربيتها وفصاحتها وسموها وقيامها في تربية الملكة وإرهاف المنطق ، وصقل الذوق مقام نشأة خالصة في أوضح قبائل العرب وردها تاريخنا القديم إلينا حتى كأننا فيه وصلتنا به حتى كأنه فينا وحفظها لنا منطق رسول الله ﷺ ومنطق الفصحاء من قومه ، حتى لكأن ألسنتهم عند التلاوة هي تدور في أفواهنا وسلائقهم هي تقيمنا على أوزانها إذا أنا فعلت ذلك ورضيته أفتراني أتبع أسلوب الترجمة في الجملة الإنكليزية ، وآسف إلى هذه الرطانة الأعجمية المعربة ، وأرتضخ تلك اللكنة المعوجة وأعين بنفسي على الغنى وقوميتي ، واكتب كتابة تميت أجدادي في الإسلام ميتة جديدة ، فتتغلب كلماتي على تاريخهم كالدود يخرج من الميت ، ولا يأكل إلاّ الميت وأنشئ على سنتي المريضة نشأة من الناس يكون أبغض الأشياء عندها هو الصحيح الذي كان يجب أن يكون أحب الأشياء إليها ؟ .

ويعود الرافعي بذاكرته إلى ما كان قد بلغه عن الشيخ ابراهيم اليازجي حين كلف بتصحيح ترجمة الأناجيل ، فرغب في تهذيب أسلوبها بما يزيل عجمته ويخلصه من فساد التركيب ، فأبوا عليه ذلك ومنعوه منه ثم يقول [1] : كنت أعرض ذلك ، وما فطنت يوماً إلى سببه حتى كانت قوله (الجملة القرآنية) كالمنبهة عليه ، فرأيت القوم قد أثمرت شجرتهم ثمرها بلغتهم ، ودافعوا الأقلام في أسلوب ما أدرى هو عبراني إلى العربية ، أم عربي إلى العبرانية ، لا يعرفون غيره ، ولا يطيقون سواه وترى أحدهم يهوي باللغة إلى الأرض وإنه عند نفسه لطائر بها في طيارة من طراز زبلين ، وليتهم اقتصروا على هذا أنفسهم وانصفوا منها ، بل هم يدعون إلى مذهبهم ذلك ويعدونه المذهب الذي لا معول عنه ، ويسمونه الجديد لا رغبة من دونه ويعتبرونه الصحيح ولا يصح إلاّ هو على أني لا أعرف من السبب في ضعف الأساليب الكتابية ، والنزول باللغة دون منزلها إلاّ واحداً من ثلاثة ، فإما مستعمرون يهدمون الأمة في لغتها وأدبها لتتحول عن أساس تاريخها الذي هي أمة به ، ولن تكون إلاّ به وإن النشأة في الأدب على مثل منهج الترجمة في الجملة الانكليزية والانطباع عليها وتعويج اللسان بها وإما الجهل ، ومن حيث هذا الضعف فإنه ليس كل كاتب بليغ ولا كل من ارتهن نفسه بصناعة نبغ فيها .

وينبه الرافعي إلى الفوضى التي تجر إليها دعوات أصحاب الجديد الذين لا يتقيدون بشيء من قواعد اللغة وأساليبها ، يقول :ماهي اللغة ؟؟ .. اللغة هي أنا وأنت ..فإذا أهملنا هذا ولم نأخذها على حقها ، ولم نحسن القيام عليها ، وجئت أنت تقول : هذا الأسلوب لا أسيغه ، فما هو من اللغة ، ويقول غيرك ، وهذا لا أطيقه فما هو منها ، وتقول الأخرى : وأنا امرأة اكتب كتابة الأنثى ... فماذا عسى أن تكون لغتنا هذه بعد ؟؟ ... وما عسى أن يبقى منها ؟؟؟..

---

[1] المعركة ص ٢٥

ويوافق الرافعي شكيب أرسلان الذي يقول : عن المجددين [1] ، فهم يريدون هدم الأمة في لغتها وآدابها خدمة لمبدأ الاستعمار الأوربي ، ومنهم من يشير باستعمال اللغة العامية بحجة أنها أقرب إلى الافهام .

ذلك كله هو السر في تسمية الرافعي كتابه هذا الذي نتحدث عنه تحت راية القرآن ، فالمعركة في نظره هي دفاع عن القرآن وعن الإسلام ، وهو لا يرجو مما يكتب أن يقنع واحداً من المجددين أو المبددين بالعدول عن مذهبه ، وكل ما يهدف إليه هو أن يحذر الناس من شرهم .

هذه صورة مبسطة جداً عرضنا فيها على هذا التطور العميق الذي طرأ على الحياة في حضارتنا لصالح أنماط القيم الغربية ، وبالطبع فالإنصاف يدفعنا لتسجيل دور هام للفاعل الزمني إضافة إلى الفاعل القيمي ، إذ من غير المعقول أن نرد كل اقتباس أو مجلوب إلى العمالة والتغريب ، وغير ذلك من النعوت السلبية ، هذا فضلاً عن أن كثيراً من قيمنا الإسلامية فقدت فاعليتها وروحها وضميرها وهي بحاجة لمن ينفخ بها ويجدد شبابها .

المبحث السادس

الموقف المعتدل من الحضارة الغربية

عرضنا سابقاً بعض نماذج لآراء التغريبيين الذين انسلخوا كلياً عن دائرة الحضارة العربية الإسلامية ومنظومتها القيمية .
وفضلاً عن ذلك فقد أشرنا إلى وجود حشويين متزمتين حملوا نظرة انكفائية جامدة في مواجهة الحضارة الغربية .

زد على ذلك فقد قدمنا الرافعي كنموذج للمحافظين المعتدلين ، وعلى هذا كان لا بد من تقديم شريحة جديدة أطلقنا عليها أصحاب الموقف المعتدل ، فهؤلاء تعاملوا مع الحضارة العربية الإسلامية من موقع الذات والهوية أي من خلال منظومة القيم العربية الإسلامية وأنساق وعيها ومصلحتها ومنطقها العام ونظرتها إلى الوجود .

وبالطبع فنحن لا نعمل على تأصيل هذا البناء وإجراء الحفر الأركيولوجي على كافة طبقاته ، بل اقتصرنا على تقديم بعض الجوانب بما يساعد على إعطاء صورة عامة عن خصائص هذا البناء ، ومما يؤكد بأن أمتنا لم تعدم وجود شخصيات فذة خبرت مدنيتنا ومدنية الغرب بلا رياء أو ضعف وتخاذل ، كما أن ذلك يشير أيضا إلى قدرة حضارتنا على التكامل مع الحضارات الأخرى من موقع استقلال الذات والحفاظ على الهوية الثقافية .

---

[1] المرجع السابق ص ٢٤

وفيما يلي بعض هذه النماذج الممثلة للتيار المذكور :

١- محمد كرد علي

منذ وقت مبكر ، وقبل عام ٩٢٥ حدد العلامة السوري محمد كرد علي صاحب (المقتبس) العلاقة بين القديم والحديث ، وبين الشرق والغرب على نحو يمكن القول إنه يمثل الصورة التي قدر لها السيادة في الأوساط الفكرية العربية الإسلامية في النصف الأول من القرن الحالي [١] .

ولقد نعى مفكرنا على أنصار القديم من المتدينين الذين لا يعترفون بغير علوم الدين التقليدية ، كما ينعي على المحدثين المتطرفين الذين لا يأخذون بأسباب التقنية الغربية فحسب ، وإنما بكافة مثل الغرب وفلسفته وعاداته ، يقول المذكور : ها قد أصبحنا بهذا النزاع بين علوم الدين والدنيا ، والأمة شطران : شطر هو إلى البلاهة والغباوة ، وشطر إلى الحمق والنفرة ، وبعبارة أخرى فقد نسينا القديم ، ولم نتعلم الجديد ، والغريب أن المستنيرين يقتبسون العلوم الأوربية دون أن يرجعوا إلى آداب دينهم ، وإذا سألتهم عن الحلال والحرام ، وعما شرعته الأديان ، صعروا لك بخدودهم ، وقالوا لك إن الأمة تعيش بحديثها دون قديمها وإن ذلك القديم إن لم يضرنا الأخذ به ، فهو لا ينفعنا ، والعاقل لا يقبل ألا على ما ينفعه ، ويعلي قدره ، وتلك هي شنشنه يأخذ بها أنصار الحديث أو الملاحدة والزنادقة الطبيعيين ، وستكون الغلبة لأنصار الحديث إذا لم يقم خصومهم بلم شعثهم على صورة معقولة مقبولة ، وبين هذين الفريقين ، فريق ثالث اختار التوسط ، فلم يزحزح القديم كله ولم يأخذ الحديث بجملته ، بل آثر أن يأخذ المنافع من كل شيء ويضم شتاته[٢] .

هكذا يقرر بأنه لا قيام لأمرنا بغير الأخذ من مدنية أوربا ، وإن كانت هذه المدنية التي بهرتهم بسفاسفها وزخارفها لا تتفهم إلا إذا رافقها وجملها من علوم الأسلاف وآدابهم ، وإن الاقتباس من المدنية الغربية ، ومزج المقتبس بأجزاء المدنية العربية على نحو ما فعلت اليابان ، هو خير وسيلة تتبع ، وكل عاقل عرف تاريخ هذه الأمة (العربية) يرى الخير كل الخير في احتفاظها بقديمها ، وضم كل ما ينفع من هذا الجديد على أن يكون للدين والعلم حريتهما ، فتكون المعتقدات بمأمن من طغيان الطاغين ، وإذا رأى بعضهم في بعض المعتقدات لا ينطبق على روح الحضارة والعلوم العصرية ، فالأولى أن يطبقوا العقل على النقل ، كما هو رأي كبار علماء الإسلام منذ القديم ، وإذا عجزت عقولهم عن ذلك ، فالأجدر أن يأخذوا بعض القضايا بالتسليم ويتركوا العالم حراً يسير وحده دون أن يعوقه عائق ، وما نخال عاقل إلا ويعتقد أن صحيح النقل لا يخالف صريح العقل [٣] .

---

[١] د. جدعان : أسس التقدم ص ٣٣٢.

[٢] محمد كردعلي : القديم والحديث ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ط١ ، ٩٢٥ ، ص ٣ .

[٣] المرجع السابق ص ٥و٦ .

لقد كان كردعلي حريصاً كل الحرص على الشخصية العربية وأصالتها وإغنائها ، لهذا اتخذ من تشدد الأمم الحديثة في عاداتها ولسانها وقيمها مثلاً تحتذيه الأمة العربية في دورها الجديد ، وهو الأمر الذي استولى على إعجابه كتاب ديمولان (سر تقدم الإنكليز) ، وهذا ما حداه للتأكيد على نبذ كل ما لا يمس أصلا من أصولنا القديمة ، وتقبل كل مدعاة للنهوض والاعتلاء [١].

ومفاتيح كنوز الأجداد التي انتقلت إلى النشء بالإرث الصحيح لا غنية لهم عن معالجتها لاستنباط ما فيها ، والاستظهار بمعنوياتها ، ثم بمادياتها لأن هذا الحاضر الذي يحاول النفعي الاقتصار عليه هو ربيب ذلك الغابر ووليده بل سليله وحفيده وطريده والجمود على القديم هو العقم بعينه وقطع الصلة مع المدنية الغربية مضرة ومعرة ولا خير فيمن جهلت أصوله ، ولم يتخلق بأخلاق جيله وقبيله [٢].

والخلاصة فهذا التأصيل في التاريخ والتجدد في العمق والالتحام كامتداد عفوي ، ضروري ، هو حمولة كل طرف شريطة تغطية الحاضر ، والأخذ بكل جديد في النهوض ، والاعتلاء ، وبالطبع فهذا الجديد ليس سوى روح الحضارة الحديثة ، ولقد تجلت هذه الروح لدى كردعلي ومعاصريه في قيم العلوم الحديثة العقلية ، وهذا ما نلحظه لدى مفكر عربي آخر هو :

٢- اسحاق النشاشيبي

هذا المركب الحضاري الذي سبق الإشارة إليه نجده جليا واضحاً عند مفكرنا المذكور في صيغة تجمع بين القلب العربي والعقل الأوربي ، موضحاً هذا العقل بأنه مدنية النظام والعلم والفن والقوة [٣].

وفي رأيه إن حياة العرب رهينة هذه المدنية الحديثة فالخير كل الخير بأن يعرفها والشر كل الشر أن يجهلها ، وإذا نابذناها ونبذنا عليها حقرتنا ، وهي مدنية غمرت الكرة الأرضية ، فليس ثمة عاصم ، وأن أوبنا المريخ والعربي الذي يكره هذه المدنية ، ويثلب علمها ونظامها وفنها ويسخر من روادها عدو لأمة العرب أو هو صديق ضال أو أحمق قد ضيع عقله ، فلزم التصدق به على إبليس [٤].

٣- علال الفاسي

يرى الدكتور جدعان أن علال الفاسي وضع هذه القضية في صورة تمثل آخر ما استقر عليه الفكر الإسلامي الحديث في العالم العربي [٥].

---

[١] المرجع السابق ص ٣٧.

[٢] كتابه : غرائب الغرب ، المطبعة الرحمانية بمصر ط ٢، ١٩٢٣؛ ٢ ، ص ٣٢٥ .

[٣] كتابه : قلب عربي وعقل أوربي ، القدس ، ١٣٤٢ هـ المكتبة السلفية بمصر ص ١٢.

[٤] المرجع السابق ١٣.

[٥] أسس التقدم ص ٣٣٥.

ومفكرنا هذا يستبدل بثنائية القديم والحديث وفكرة الثبات الحضاري فكرة قائمة على التمييز بين العصرية والمعاصرة ، على مفهوم الحركة والتغير الحضاري ، فهو يرى أن أعظم ما يميز الديانة الإسلامية هو بناؤها على أصول متينة تجعلها قابلة للتطور ، والسير دائماً إلى الأمام ، ولقد أراد الإسلام من دعوته أن تكون حركة دائمة تبحث على النظر والتفكير والعمل التقدمي الدائب على ضوء تقلبات الزمن واتجاهات الحياة ، حيث تتحق دوما الغاية من خلق الإنسان وخلافته : عمارة الأرض وإصلاحها من أجل خير الإنسان في الدارين على حد سواء [1].

والأمة الإسلامية كغيرها من الأمم تخضع للتطور ، وهذا هو فحوى الحديث القائل : إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها ، ومعنى هذا أن ما قرره عصر سابق لايمكن أن يتحكم بالعصر الحالي لأن التجديد لا يعني الترميم ، بل يعني الاستبدال ، وإن كان لا يعني عدم المتابعة للأساس ، والامتلاء بهذه الروح ، هو الذي جعل علياً يقول : علموا أولادكم فقد خلقوا لجيل غير جيلكم ، لذلك يجب تربية الأولاد على ما يتطلبه الجيل ، أي علينا الاستفادة من تجارب الإنسانية ، فنستفيد منها دون أن نكون نسخة منها [2].

وهذا يعني خطأ الفريقين ، القدماء الذين يصوبون كل ما فعله الماضي ، والعصريين الذين يرون ضرورة انقراض كل ما يمت إلى الماضي ، وأنه يجب إقرار النزعتين بحيث لا تعود المحافظة تعني أن لايعقل الإنسان إلا ما كان عتيقاً بالياً ، ولا تعود العصرية تعني أن ينبذ المرء كل ما ليس بجديد [3].

ذلك أن الحياة حركة ، والحركة تعني أمرين ، المتابعة في السير والانتقال من نقطة إلى أخرى ، والإنسانية لا تعرف الوقوف ، وهي تنتقل دون مبالاة بما يريده الناس أو يعتبرونه ، ومتابعتها لا تعني دائما أنها تتقدم [4].

ويحذر مفكرنا من الخلط بين العصري والمعاصر فالمعاصر قد يكون مثالا حيا لماضي الأزمنة الوسطى أو البدائية للتاريخ ، كما أن العصري يمكن أن لا نجد له وجودا في العهد الذي نعيش فيه ، بينما نعثر عليه في زوايا الفكر البشري العتيق [5].

فمبادئ الحرية والمساواة التي طبقها عمر بن الخطاب هي عصرية لا معاصرة ، والرأسمالية الغربية القائمة على الاستغلال والاستبعاد قد وضعت حدا للعصرية [6].

---

[1] علال الفاسي : النقد الذاتي ، المطبعة العلمية بالقاهرة ٩٥٢. ص ١١٠.

[2] المرجع السابق ص ١١٢

[3] المرجع السابق ص ٨١.

[4] المرجع السابق ص ٨١.

[5] المرجع السابق ص ٨٢ .

[6] المرجع السابق ص ٨٤.

هكذا وجد الغرب نفسه منقسماً إلى معسكر الروحية المسيحية المحافظة الذي ربط نفسه بالطغيان الرأسمالي وإلى معسكر المادية اللاتينية الضارب في الدكتاتورية ، وإلى المنهج الوجودي الغارق في طلب حل المشكلات المباشرة المشخصة التي ولدتها المذاهب العقلية المادية على أساس جبرية هي في نهاية التحليل كسائر الجبريات الأخرى ، وهذا كله ليس من العصرية في شيء ، ذلك لأن المنهج العصري لا يعني الانتقال من جمود إلى جمود ، وإنما يعني التحكم في الحرية الإنسانية التي تنزع إلى آفاق التقدم الإنساني على أساس الأيمان بكرامة الإنسان وبالعقل وبالروح في إطار من تحقيق الأصالة الأساسية اللازمة تلك الأصالة التي تحول بين المسلمين وبين أن يأخذوا منتجات العهد الحديث دون النفاذ إلى أعماقها والتأكد من قيمتها الحقيقية والتحكم في استخدامها [1].

والخلاصة فالمنهج الحضاري الذي يعود إليه ويدافع عنه هو مزيج بين روح العرب ومادية الغرب .

٤- منصور فهمي

يؤكد مفكرنا المذكور بأن ما اتخذناه من الغربيين ، كان لابد من اتخاذه لأن الخيرات التي تثمرها عقول البشر ليست وقفاً على ناحية من نواحيه وإن كان هنالك بون شاسع بين من يأخذ عن غيره وبين من يأخذ الغير ليركن ويستكين .

ونحن وفق مقومات فكرنا العربي الإسلامي لا نقبل عيوب الحضارة الغربية ونواجهها مواجهة الإصلاح والنقد حتى نقارب بين المثل الأعلى لأمتنا وبين الواقع ...والغايات العليا للأمم ...لا تتم دفعة واحدة ، ولا يمكن أن تنتقل أمتنا العربية من واقعها الحالي في مرحلة الجزر الأعلى إلى مفهوم واضح ببناء أساس فكري روحي سليم يمكن أن يواجه القيم والأفكار القادمة من الشرق والغرب حتى لا تجرف كياننا ، ولا تجعلنا ممسوخي الشخصية .

ويبين هذا المفكر بوضوح خطورة ربط سماء العرب بسماء الغرب فيقول : أيهما يا ترى أهدى إلى الحق وأوفى إلى سبيله ذلك الذي يجد أن حياتنا الاجتماعية تظل في تموج واضطراب ما دمنا لا نحتذي أثر الغرب ونقدم عن اصطناع مثله في صراحة وعزم ، أم ذلك الذي يرى أن أمتنا ليست كأمم الغرب في كل شيء ، وأن اتخاذ أكثر نظم الغرب لا يجدي في رفعنا وإسعادنا ، وقد يعود علينا بالشقوة والخسران .

فهذه سماؤها غير سماء الغرب ، وهذه لغتها غير لغته ، وهذا ما ورثناه من عادات وظروف تختلف عن ظروف الغرب ، أتكون مكوناتنا غير مكوناته ومميزاتنا غير مميزاته وظروفنا وصروفنا غير ظروفه وصروفه ، ثم يراد منا أن نكون كالغرب ، ويحاول داعية صريح أن يقنعنا بأن نتخذ من الغرب إماماً نأتم به في كليات ما يسير عليه وفي جزئياته ....إن النفس لتدعوني أن احتفظ بالخصائص التي أراد الله أن يميز بها

---

[1] المصدر السابق ص ٨٤.

أمة أنا من بينها ، وأن أتمسك بميزات انحدر إلى بلدي منذ قرون ، وأن استوحي ما يوحي يه تاريخي ...على الأمة التي تريد عزتها أن تغاير غيرها من الأمم بمشخصات وصفات .

ويتابع القول : ما هي الآراء القيمة التي يذيعها بها بعض الكتاب باسم التجديد ؟؟ كل ما عندهم أنهم يتكلمون عن اللغة الفصيحة وبعدها عن اللغة العامية ، وهذا يدل على جهلهم بلغات الأمم الحديثة : فمثلاً اللغة الانجليزية تكتب فيها الكلمة بشكل ، وتنطق بشكل أخر ، واللفظة الواحدة ينطقها الأستاذ بلهجة خاصة وعامل الترام بلهجة أخرى ، والحال كذلك عند الفرنسيين ، ومع ذلك لم نجد في الأمم الحية من يقول بإحلال العامية محل اللغة الرسمية .
ويتكلمون عن القومية المصرية ويريدون بذلك أن تنفصل مصر عن أمم الشرق ، وهذا خطأ ومن العجيب أن سلامة موسى وحسين هيكل يتكلمون كثيراً عن الإنسانية وروابطها الأدبية والعلمية ، ثم ينسون ذلك كله حين يجري ذكر العرب والمسلمين ، فهل أصبح العرب والمسلمين شعبة أخرى لا يصح أن يرتبط بها المصريون [١] .

٥- محمد حسين هيكل

لقد انتهى المذكور إلى مسألتين هامتين : إدراكه الأزمة الروحية التي بدأ الغرب يعاني منها ويلتمس علاجها ، ثم إدراكه لظاهرة غريبة في اتجاه السياسة الأوربية تتمثل في دعم نشاط التبشير المسيحي في الأمة الإسلامية وفي تأييد السياسة الغربية لأنصار الجمود الإسلامي .

ولقد نبه إلى ضرورة التأمل في رسالة العرب والإسلام وإلى بيان المخاطر الثقافية والسياسية التي تنطوي عليها الجهود الأوربية المباشرة وغير المباشرة في تغريب الشرق ، ملخصاً أهداف التغريب في نقاط ثلاث :

١- قطع صلة الشرق بماضيه ، وقطع صلة العقيدة والتفكير بين الماضي والحاضر .
٢- ربط ماضي الشرق بماضٍ قائم يرغب عنه أهله ، ويرون فيه عارا عليهم .
٣- أن نصبح عيالاً على الغرب نتطلع إليه بإعجاب وتقديس ، ونرى في خضوعنا له شرفاً كبيراً

ولقد تنبه هيكل- كما نبه - إلى خطورة الكلمة التي أطلقها زويمر في مؤتمر المبشرين الذي عقد عام ٩٢٧ في جبل الزيتون بالقدس محدداً أغراض التبشير المسيحي قائلا : ليس غرض التبشير المسيحي وسياسته إزاء الإسلام هو إخراج المسلمين من دينهم ليكونوا مسيحيين - لأن المسلم لا يمكن أن يكون مسيحياً مطلقاً — ولكن الغاية هي إخراج المسلم من الإسلام ليكون ملحداً أو مضطرباً في دينه ، وعندما لا يكون مسلماً ، لا تكون له عقيدة يدين بها ، عندها يكون المسلم ليس له من الإسلام إلا اسم أحمد ...والملحد هو أول من يحتقر الإسلام والمسلمين .

---

[١] نصوص مستقاة من أنور الجندي : يقظة الفكر العربي ومرحلة ما بين الحربين ، القاهرة ٩٧٢، ص ١٨٥.

ويتابع هيكل القول : لقد خيل إليّ زمناً كما لازال يخيل إلى أصحابي أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا إلى النهوض ، وما أزال أشارك أصحابي في أننا ما نزال بحاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله ، لكنني أصبحت أخالفهم في أمر الحياة الروحية وأرى مافي الغرب منها غير صالح لأنقله ، فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب ، وثقافتنا الروحية غير ثقافته ....خضع الغرب للتفكير الكنسي وبقي الشرق بريئا من ذلك ، بل حوربت المذاهب الإسلامية التي أرادت أن تقيم في العالم الإسلامي نظاما كنسياً ، فلم تقم لنا فيه قائمة أبداً ....لذلك بقي المشرق مطهراً من الأسباب التي أدت إلى اضطراب الغرب الروحي وإلى ثوراته السياسية التي نشأت عن هذا الاضطراب ، وبقيت الثقافة الروحية في الشرق حرة لم تقيد إلا حين قعد الجهل بالناس ففترت الأذهان وخملت القرائح وخمدت القلوب ... لم تعرف عصور الازدهار الإسلامي قيداً لحرية الفكر ما كان صاحبه بريء القصد يبتغي برأيه سبيل الحق ، ولم يعرف المسلمون أن الذنوب يغفرها غير الله ، كيف نستطيع أن ننقل ثقافة الغرب الروحية للنهضة بهذا الشرق ، وبيننا وبين الغرب في التاريخ وفي الثقافة الروحية هذا التفاوت العظيم ...لا مفر إذن أن نلتمس في تاريخنا وفي ثقافتنا وفي أعماق قلوبنا وفي أطواء ماضينا هذه الحياة الروحية نحيي بها ما فتر من أذهاننا وجمد من قرائحنا وجمد في قلوبنا .

لقد حاولت أن أنقل لأبناء أمتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعاً هدى وميراثاً ، لكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته ، فإذا الأرض تهضمه ، ولا تتمخض عنه ، ولا تنبت الحياة فيه ، وانقلبت التمس في تاريخنا البعيد عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر ينشئ فيه نشأة جديدة ، فإذا الزمن ، وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة جديدة ورأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر ، لذلك لم يكن لنا إلا العودة إلى تاريخنا نلتمس منه مقومات الحياة المعنوية لنتقي الخطر التي دفعت الفكرة القومية الغرب إليه [1].

٦- اسماعيل مظهر

ذهب المذكور في المقتطف عام ٩٤٥ إلى ضرورة اقتران العروبة بالإسلام ، مؤكداً أنه (ينبغي لكل عربي أن يكون في دخيلة نفسه عربياً روحاً ونفساً ، مثله الأعلى آداب العرب وآداب الإسلام وسياسته الدنيوية سياسية العرب وسياسة الإسلام ، وأن هذا المثل الأعلى يوحي إليك بأنك إن لم تكن حراً فلست بعربي ولا بمسلم ، وأنك إن لم تكن مستقلاً فلست بعربي ولا بمسلم ، فإذا قال أحدنا جامعة إسلامية ، فإنما يعني جامعة عربية روحها الإسلام ، وإن قال أحدنا جامعة عربية ، فإنما بعني جامعة إسلامية روحها العربية ، وكل قول يباين ذلك خطأ ، وكل منزع يخالف هذا المنزع شعوبية خسيسة [2].

---

[1] السياسية اليومية ١٩يونيو ١٩٢٣ وأنور الجندي يقظة الفكر العربي ٢٩١-٢٩٦.

[2] المقتطف ، ابريل ٩٤٥ العرب للعرب ص ٣٠٩.

٧- زكي مبارك

لقد صب هذا المفكر غضبه على الغرب وعلى بعض الكتاب العرب الذين يدعون إلى العامية يقول: إن الفرنسيين يريدون أن يختصروا الطريق ، فيستريحوا من اللغة العربية والإسلام ، وسيلتهم إلى ذلك أن يقنعوا بعض الأنذال من أهل الشرق بأن اللغة العامية أصبحت في عداد اللغات الميتة وأن الإسلام لا يصح أن يكون أساساً لمدنية جديدة ، وأنه لا يليق بالرجل العصري أن يكون متديناً لأن الديانات لم تكن إلاّ لهداية الرعاع ...وهم يقولون ذلك حرصاً على منفعة أتباعهم في المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ، ولكن الغرض المستور هو القضاء على التقاليد العربية الإسلامية ليخلو الجو للغة المستعمرين ....

ولقد وقف أحد المستشرقين الفرنسيين يخطب في بيروت ، وكانت مهمته أن يبث سمومه في الشباب السوري ، فزعم لهم أن كرامة اللغة العربية توجب أن تتفرع إلى لغات عديدة ، كما تفرعت اللغة اللاتينية ولقد ألقى هذا المستشرق محاضرة في الكوليج دي فرانس هاجم فيها الحروف العربية ، وأبان أنه لا حياة للغة العربية إلا إذا كتبت بحروف لاتينية .

ويتابع مفكرنا القول : لم يبق إلا أن القوم يريدون أن ينحدر العرب إلى مثل ما انحدر إليه الترك ليضيع جزءاً مهما من شخصية اللغة العربية ، وليسهل قطع ما بيننا وبين أسلافنا من الأواصر الأدبية والروحية ، وفي ذلك تيسير لمهمة الدساسين الذين يريدون قتل الشرق باسم العلوم والأدب [١].

إذن فالمسألة ترتد في بعض جوانبها إلى صراع القيم أي ترتد في جوهرها إلى عوامل حضارية صرفة ، وهذا ما أكده توينبي في تدليله بأن أي عنصر حضاري يحاول - بقوة الأشياء وطبائعها — أن يجذب إليه العناصر الحضارية الأخرى التي تتصل بمنظومته الحضارية تعزيزاً وتدعيماً لها ، والقول بغير ذلك يعني أن عنصراً حضارياً يرتد إلى منظومة قيمية معينة يستطيع أن يعيش منفرداً بعيداً عن منظومته ، وهذا أمر غير منطقي أو مقبول .

إذن فمنطق الأشياء وطبائعها يؤكد أن هنالك قوة ذاتية في الحضارة العربية الإسلامية تدفع إلى تحقيق سيطرتها وتعلية قيمها ، والأمر نفسه بالنسبة للحضارة الغربية ، ومن ثم فإن أية موازنة بين الإسلام والعلمانية ، إنما يقتضي البحث عن هذه المعركة القيمية الصرفة بين الحضارتين لا سيما أن هاتين الحضارتين تمثلان جهتين متواجهتين تاريخياً ، وهذا الصراع الذي سبق الإشارة إليه أمر طبيعي وتلقائي ومنطقي ، ولا بد من وجود - على كلتا الجبهتين - عناصر متشددة وأخرى متفتحة وثالثة بين بين ،

---

[١] أسس التقدم ص ٣٣٢.

وهذا هو التقسيم الذي اعتمده صاحب مجلة المنار المصلح محمد رشيد رضا ، حيث قسم المسلمين — فيما يتعلق بموفقهم من الحضارة الغربية — إلى ثلاثة أقسام :

١- حزب المتفرنجين ٢- حزب حشوية الفقهاء الجامدين ٣- حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل .

وعلى هذا فكي تكمل الصورة لابد من التعرض للنقطتين الآتيتين :

١- مناهج التقدم العمراني التي سادت في تاريخنا الفكري المعاصر ، وموقعها من القيم الغربية .

٢- تتبع بعض رموز تبار الإصلاح الإسلامي المعتدل مظاهره ومعالمه ، وتحليل بعض أواليات خطابه .

وتوضيح ذلك أن الكسب الحضاري كثيراً ما يكتسي حقيقة موضوعية مجردة محض علمية تخضع لنظرته المعرفية بعيداً عن التشنج والشوفينية والعواطف القومية ، وهكذا كان لا بد من تحديد موقفنا من العلمانية على هذا لأساس الموضوعي المعرفي الصرف بعيداً عن دعاوى العصبية ، وهذا ما يستدعي استعراض أسس التقدم ومناهجه ونظرياته ، وتحليل موقعنا من الغرب على ضوء هذه الأسس العمرانية .

المبحث السابع

مناهج التقدم العمراني في تاريخنا الفكري المعاصر .

هل صحيح ما ردده خير الدين التونسي : بأن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض ، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذا حذوه ، وجرى مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق [١] .

إذن فالتونسي يضعنا أمام أتي جارف لا راد له ولا نهاية لعمره ، خلاف لابن خلدون وموقفه من تحديد عمر معين للدورة الحضارية .

ومن جهة أخرى فالتونسي يدفعنا لأن نحذو حذو الغرب في التنظيمات الدنيوية ليس إلا دون المعطيات الحضارية الأخرى .

ومن جهة ثالثة ، فالمؤرخ الأمريكي المعاصر هنتنجتون يرى أن الصراع الحضاري هو صورة الغد التاريخي ، ويؤكد بأن الحضارة الإسلامية هي إحدى الحضارات الست على هذه المسكونة وأخيراً لا

[١] أقوم المسلك ص ٥٠.

يخفى على أحد رأي المفكر الأمريكي فوكوياما الذي أفرغه في كتابه نهاية التاريخ ، والذي دلل باختفاء الصراع في هذه الحياة بعد الانتصار الرأسمالية على الشيوعية .

لكن هل صحيح أن التاريخ شارف النهاية ؟؟.. وإذا كان الأمر بالعكس حسب رأي هنتجتون فما هو عمق الصراع بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية؟؟.
وإذا ما رجعنا إلى رأي التونسي ، فما هي الجرعة التي نمتح على أساسها من الحضارة الغربية ..؟؟
مما لا شك فيه أن عبارة التونسي تضعنا أمام فهم جديد للتمدن يقطع الصلة بما ألمع إليه ابن خلدون من رابطة جوهرية بين الحضارة ونهاية العمران ، ويقر في أذهاننا أن التمدن قوة متناهية لا تحمل بالضرورة في طياتها بذور فنائها ، ولا يملك الضعيف إلا الانحناء لها ، وهذه الفكرة قد رسخت في أذهان المسلمين المفكرين منذ رفاعة الطهطاوي ، ووصلت إلى أوج رسوخها مع نماء الغلبة الاستعمارية في القرنين التاسع عشر والعشرين ، الأمر الذي فرض على عقول المفكرين العرب والمسلمين (صورة الإشكالية) الغربية للتقدم ، فأصبح لزاماً على حضارتنا السير على خطى التمدن الغربي، وصارت عقول مفكرينا أسيره عناصر الإشكالية الغربية تدور حيث تدور ، وتقف حيث تقف ، وقد مضى قرن كامل قبل أن تظهر محاولات عربية إسلامية لا تتحرج من الخروج على هذه الإشكالية ، وتوجه إليها نقداً راديكالياً بلا خوف ولا وجل ، ويدعو بعضها إلى رؤية العالم من منظور ١٣٦١ للهجرة لا من منظور ١٩٤٩ للميلاد ممهداً بذلك الطريق إلى مفهوم الموقف الحضاري الذي يستبدل فيه إشكالية الحضارة العربية الإسلامية بإشكالية التمدن الغربي [1].
فما هي هذه الإشكالية التمدينية ، وما هي عناصرها ومظاهرها ...؟؟

لقد بدت أسباب التمدن العربي لدى أوائل المفكرين العرب المسلمين الذي احتكوا بأوربا من أمثال الطهطاوي وخير الدين في توسيع دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ، ونفي أسباب البطالة وكل ذلك أسس على مجموعة من التنظيمات الإدارية التي يتولد عنها الأمن فالأمل فإتقان العمل [2].

إذن فالأمر محصور بالتنظيمات الإدارية (الترتيب العقلي) دون الاقتباس الروحي ، واستمر هذا الفهم خلال النصف الأول من القرن العشرين حيث أكد عبد الرحمن الشهبندر مثلاً : أن المدنية حالة من الثقافة الاجتماعية تمتاز بارتقاء نسبي في الفنون والعلوم وتدبير الملك [3].

---

[1] د. فهمي جدعان : أسس التقدم ص ٣٨٨.
[2] خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك تونس ، ١٢٨٣ ، ص ٦٠٥.
[3] كتابة القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، مطبعة المقتطف والمقطم ،١٩٦٣ ص ١ .

وربما كان رفيق العظم (١٨٦٥-١٩٢٥) أبرز من أولى قضية المدنية اهتمامه الخاص ، وذلك بسبب ولعه بالتحليلات العمرانية ، وكما يتضح من كتابه البيان في التمدن وأسباب العمران [١] .

ويتكلم العظم عن العمران كلاماً يقربه من ابن خلدون ، إذ الإنسان في نظره متحد بالاحتياج في ضروريات الحياة ، والتقدم المدني الإنساني مرهون بحجم الثروة والعلوم والعمران ومرهون بالروابط الاجتماعية ، ولقد خلق الله الإنسان وزوده بغريزة طلب المعاش وبسراج العقل يهتدي به ، فالعلم هو أسس الكمالات البشري.

والخلاصة أن القول (الإنسان مدني بالطبع) لا يعني بضرورة ثبات المدنية لدى كل الأمم ، كما أنه لا يعني زوال المدنية بالضرورة .

ويحدد العظم أسباب الاتحاد الآيلة إلى تقدم العمران بما يلي :

١- فاعل الأخلاق ٢- الانقياد إلى رأي واحد ٣- التوجه المباشر إلى أسباب تقدم الوطن ودفع أسباب الداعين إلى تدخل الأيدي الغربية .

والمدقق في هذه الشروط يلاحظ أن المقصود هو تقدم المدنية العثمانية ، هذا فضلاً عن الروابط المتمثلة في الاتحاد والتضامن الاجتماعي تظل في رأي العظم شرطاً أساسياً لكل تمدن ، وهذا هو التمدن بحسب مقاصد الشريعة الإسلامية وتوجهها إلى منافع الإنسان علماً وعمراناً وأخلاقاً وسياسة [٢] .

ومع أنه يتكلم عن المدنية الشرقية ، ثم الأوربية إلا أنه لا يغيب عن باله مفهوم المدنية بشكل عام ، ثم إنه شجب المدنية الأوربية التي تخترع الأدوات المهلكة للإنسان .

ولقد تكلم علي يوسف (١٨٦٣- ١٩١٣) عن دهريه التقدم أي أنه مزج إشكالية التقدم على مستوى المجتمع الإنساني كله ناظرا إلى المدنية كظاهرة مستمرة في الوجود ، وتابعة لوجود الإنسان مرتقية بارتقائه على اعتبار أن كافة المنجزات تخضع باستمرار للتدقيق والصقل واختيار الأصلح فالأصلح بصورة مجردة ودون أن يحصر هذا التقدم بشعب معين [٣] .

ويضيء الكواكبي فكرة هامة تتعلق بجهاد المسلم ، فهذا المسلم غايته إعزاز الله ، وإقامة دينه لا في خصوصية محاربة الكفار كما تتوهم العامة كما أن المراد من محاربة الكفار هو خدمة الجامعة

---

[١] طباعة القاهرة سنة ١٩٨٧.

[٢] سر التقدم ص ٣٩٤.

[٣] علي يوسف : التمدن دهري مقالة منشورة في الرياض المصرية ، نوفمبر ١٩٨٨

الإنسانية من حيث إلجاء الكفار إلى مشاركة المسلمين في سعادة الدارين لأن للأمم المتمدنة ولاية طبيعية على الأمم المنحطة ، فيجب عليها إنسانية أن تهديها إلى الخير باسم الدين والسياسة [1] .

ويعطي الشيخ مصطفى الغلاييني تأصيلاً دينياً للتجديد في تصوره أن الإنسان خلق لعمارة الأرض وحسن السير في مناكبها ، أو أنه خلق ليكون خليفة الله في الأرض يحسن سياستها ويدير دولاب حياتها الاجتماعية والعمرانية ، ويسعى لرفاهية سكانها ، ويهيئ لهم الأسباب التي تدعوهم لعمارتها ، ويقدمهم ما يحتاجون إليه لفلاح تلك الأرض [2] .

وإلى مثل ذلك ذهب رفيق العظم ، إذ أكد أن مقاصد الشرع الإسلامي جميعها متوجهة إلى منافع الناس وحفظ المدنية والعمران بتدبير سياسية الدولة ، وإقامة شعائر الحق وتهذيب الأخلاق وتثقيف العقول والتماس الخير والمنفعة من وجوه العمل مما أمره الشرع [3] .

والإنسان ليس غائباً في الفكر التمدني الإسلامي ، وها هو مصطفى الغلاييني يميز بين المدنية الحقة والمدنية الباطلة ، وفي نظره إن المدنية الأوربية طائشة وخطيرة وضالة ، ومن ثم فالحضارة الصحيحة ليست التوسع في الاختراعات والفنون والصنائع والأدوات الفتاكة المدمرة ، وإنما هي سيرة تكسب المتمدن صحة في الجسم والعقل وسعادة في الدنيا والآخرة ، إنها أخلاق فاضلة تثمر ائتلاف الأفراد واتحاد الجامعات ، وسعي وعمل لعمران البلاد وارتقاء الحالة الاجتماعية ، وتطهير النفس من الرذائل لاكتشاف الفضائل والإحجام عن الأضرار بالناس والابتعاد عن مناكر الأخلاق [4] .

ويتفق جميع المفكرين العرب المسلمين المحدثين منذ خير الدين حول مسألة أن الغربيين ليسوا متمدنين من الأزل ، وليسوا أول من عمر الأرض ، وما اهبطوا من السماء ، بل إن الشرقيين هم مهبط المدنية وينبوعها منذ أن انتشر الإنسان في أجزاء الأرض ومنذ أن أنزلت الكتب السماوية التي بينت حقوق الأفراد والجماعات وهذبت الأخلاق وأرشدتها إلى تشييد الممالك وتعمير وتحسين الأحوال [5] .

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى (الأعمال الكاملة) ص ٩٥ .

[2] كتابه أريج الزهر ، المكتبة الأهلية ، بيروت ٩١١ ،ص ٢٤ .

[3] كتابه تاريخ السياسية الإسلامية ، مطبعة المنار بمصر ، ط١ ، ٩٢٥ص ٨٢ .

[4] كتابه عظة الناشئين ، المكتبة الأهلية ، بيروت ط٩ ٩٥١ ص ٧٧

[5] رفيق العظم : السوانح الفكرية ص ٨ .

وإنها لدعوى مجافية للحق تلك التي يرجفونها أولئك القائلين بأن الإسلام يعارض المدنية ، فالمسلمون هداة البشرية وهداة الغرب ، وإن كان الإسلام محجوب بالمسلمين على حد رأي الإمام محمد عبده [1] .

ولقد أشرنا سابقاً إلى قول الغلاييني بأن الإسلام روح المدنية وقول محمد فريد وجدي بأن المدنية الحديثة تقترب باستمرار من روح الإسلام .

ولقد ذهب محمد فريد وجدي أبعد من ذلك فأكد بأن الإسلام روح المدنية الحقيقية وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترمي إلية القوة العقلية ، وبأن كل رقي يحصل في العالم الإنساني ليس هو إلا تقرباً إلى الديانة المحمدية ، وفي النتيجة فلا مدنية إلا بالإسلام أو ببعض نصوصه ، وإن كل ما نقرؤه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من لجة [2].

أما الناموس الأعظم للمدنية الحديثة فهو ناموس التقدم والارتقاء أي جهاد الإنسان وكفاحه المتصل من أجل التقدم بالإنسانية نحو الأمام توسلاً بمبدأ الحرية[3] .

أما الحرية كأساس للتقدم فتنطوي على حريات ثلاث : حرية النفس ،حرية العقل ، حرية العلم ، وفي رأي فريد وجدي أنه ليس ثمة أدنى شك في أن الإسلام قد أكد هذه الحريات الثلاث لكنه أضاف إلى ذلك عدداً من الواجبات الشخصية (كتطهير النفس من أدناس الأوهام وتهذيبها) وتعويدها على مكارم السجايا وتصحيح اعتقادها ، وعدداً من المطالب الجسمية ، وعدداً من الواجبات العائلية والاجتماعية [4].

فإذا كانت كل أصول المدنية الحديثة ماثلة في أحكام الديانة الإسلامية وإذا كانت جهة التقدم تتجه كلها نحو هذه الصورة المثلى لحياة الروح والجسد التي سبق إليها الإسلام نفسه ، فإنه يكون من الحق القول ، إن كل ترق يحصل في العالم ،وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس إلاّ تقرباً إلى الإسلام[5].

ذلك أن الإسلام قد بنى منذ البداية قانون الترقي على سنن عامة أطلق معها خصائص النفس من أغلالها الأولى بعد أن نقلها إلى جادة الاعتدال والحكمة ، وهما فضيلتان ثابتتان في كل وقت كما

---

[1] المرجع السابق ص ١١١

[2] كتابة المدنية والإسلام ص ٥ .

[3] المرجع السابق ص ١٢٤ .

[4] المرجع السابق ص ٦٠ .

[5] المرجع السابق ص ١٢٢ .

قرر منذ البداية أيضا أن غرضه هو ترقية الإنسان مادياً وأدبياً على حسب ناموس الرقي العام الذي استدل عليه باستقراء أحوال الإنسان وتطوراته وبناء الإنسان الكامل مستجيبا في ذلك لحاجاته المادية ونزعاته المعنوية والأخلاقية ، فلا يبقى إذن إلا أن يقال أن سبب الانحطاط والتقهقر كامن في تغيير معنى التقوى بالانصراف عن الدنيا وعلائقها والانخراط المطلق في كل الأميال البدنية من أجل التفرغ للعبادة [١].

إن الإسلام دعوة للتركيب بين علوم الدين والدنيا ، وأن غرضه ترقية حالتي الإنسان المدنية والأدبية لتستطيع النفس أن تفرغ إلى ما أعد لها من مقام العلا عروجاً تستحقه ، وعلى الناس أن يفقهوا أن لفظ العبادة الجسمية لا يعني العبادة الجسمية من ركوع وسجود ، بل إن كل ما يفعله الإنسان إصلاحاً لذاته أو أسرته أو جمعيته أو لبني نوعه أو للكائنات كلها ، هو من أحسن العبادة [٢] .

والمدنية الغربية حافلة بعيوب جوهرية وخاصة إفراط في الميل إلى إطلاق الحرية الاجتماعية وفي الإلحاد الذي يجر إلى فقدان حرارة الحياة وفي التهافت على المكاسب المادية ، وفي غياب القانون الأخلاقي ، وفقدان عاطفة الحب والإخاء الإنسانيين [٣].

وينعي مصطفى الغلاييني على أولئك الزعانف الذين قالوا إن الدين والمدنية ضدان وإن من يمسك بأصول الدين فقد التمدن وأكد المذكور : أن أصول الدين ومبادئه السامية هي أصول المدنية الصحيحة ومصادرها العذبة ، فما من تقدم يرى ولا من تمدن يشاهد إلاّ ونرى له آثاراً في الأصول الدينية .

وفي نظر الغلاييني إن الدين نهض بالإنسانية ، وأقام بناءها على أساس من العدل والمساواة والأخلاق والتربية والسياسية المثلى مما يصلح لكل زمان ومكان ، وكل أمة ، ولقد خلص الدين الإنسانية من عقيدة الشرك وتكثير الأرباب ، وأزال عنها برقع الانحرافات المضللة ، وكسر عن عقول البشر ، قيود الأوهام ، ونجاهم من فساد الأخلاق ، ومحمد وكتابه هما السبب الأعظم لتخليص أوربا من سلاسل الجهل وكسر قيود الانحطاطين الأدبي والمادي عن عقول أهلها [٤].

---

[١] المرجع السابق ص ١٢٩ .

[٢] محمد فريد وجدي : دائرة معارف القرن الرابع عشر المجلد الثامن ط ٢ ، ١٩٥٤ ، ص ٥٨٢ .

[٣] كتابه الدين والمدنية مقالة في مجلة النبراس ، مجلد ٢ ط ٦ ، ٩١٠ ، ص ٢٠٣ .

[٤] المرجع السابق ص ٢٠.

وإن الطابع التمدني للإسلام يتجلى في التطور الراقي للتوحيد وفي الإشارات القرآنية إلى المسائل العمرانية والكونية وفي تأكيده لمبادئ العد ل والمساواة وفي نظامه الأخلاقي والسياسي الضامن لسعادة الجماعة والفرد ، وإن مرونة الإسلام تكمن في المصالح المرسلة [١].

والطابع المدني للإسلام (الترقي الإسلامي) يكمن بأنه دين أخروي ، ومدني يوجب على المرء أن يأخذ من نصيبه من تهذيب النفس والعقل والتحلي بمكارم الأخلاق ومحاسن الأدب ، كما يوجب عليه أن يأخذ بأسباب دنياه التي ترفع عنه ، وتجعله من المتمدنين .

ونقطه البدء عند كل شعب في رأي مالك بن نبي هو أن يفهم هذا الشعب ، ويعمق العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها .[٢]

وينعي المذكور على العرب أنهم دخلوا صيدلية الحضارة الغربية طلباً للشفاء مبتعدين عن البرء الحقيقي ، وهكذا فإننا لا نلمح شبح البرء ، وإننا قلبنا رأساً على عقب مقياس الحضارة ولأن الذي يكرس منتجات الحضارة لا يصنع حضارة وإن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن تولد الحضارة نفسها منتجاتها [٣]، وان حضارة ، لا تتبع روحها وأفكارها الذاتية ، وإننا إذا شربنا منتجات الحضارة نكون أمام حضارة شيئية أو تكديس لأشياء الحضارة وإن ما ينبغي الاتجاه نحوه هو تركيب الحضارة ، وإن كل ناتج حضاري = إنسان + تراث + وقت .

ولكن هذه العناصر لاتبزغ إلا بدخول أصل خارجي هو العقيدة الدينية التي تتسع لتشمل المبدأ الأخلاقي ، ومن ثم فإن دورة الحضارة تبدأ حين تدخل التاريخ فكرة دينية ، أو مبدأ الأخلاقي معين ETHOS ، وتنتهي حينما تفقد الروح الهيمنة على الغرائز المكبوتة .

ويميز ابن نبي بين الثقافة والعلم ، فالثقافة نظرية في السلوك ، أما العلم فمعرفة ، الثقافة تتحدد بمضمونها التربوي من حيث إنها دستور تتطلبه الحياة العامة بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي ، إنها دستور الأخلاق الذي يكون الصلات الاجتماعية ، ويولد قوة التماسك بين الأفراد ، ودستور الجمال الذي يكون الذوق العام وهي منطق عملي يحدد أشكال النشاط العام باستخراج أقصى ما يمكن من الفائدة [٤].

---

[١] المرجع السابق ص ٣٦ .

[٢] الإسلام روح المدنية ص ٤٧ .

[٣] كتابه شروط النهضة ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ط٢ ٩٦١ ص٢٠

[٤] شروط النهضة ص ١١٧ .

وأنه لأمر ثابت أن ابن نبي لا ينشد تركيب حضارة على المحيط الغربي ، فهذه الحضارة انتهت إلى إفلاس محزن ، ولم يعد العالم ينتظر الخلاص على يدي هذا العالم الغربي الذي اقتربت قيامته [١] .

ويتساءل ابن نبي كيف نستطيع أن نكتشف طريقاً نتصدى فيه موكب الإنسان ويكشف الأفراد عن ينابيع إلهامهم ، وفي نظر ابن نبي إن الحضارة العربية الإسلامية الجديدة تبغي أن تقوم على أساس التعادل بين الكم والكيف بين الروح والمادة بين الغاية والسبب بين العلم والضمير بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وفي النتيجة تحافظ على القيمة الأخلاقية ، وهذه القيمة التي فقدها الفكر الغربي الحديث [٢] .

ويرى الدكتور جدعان أن حرص ابن نبي على الطريق الأصيل للخطاب العربي الإسلامي لم يمنعه من الاستعانة بأفكار كسر لنج وفرويد وغيرهم [٣] .

ويحدد " محمد البهي " الدين بأنه في جوهره دعوة إلى التقدم الإنساني بأن يسير الإنسان في سموه الإنساني سمواً طبيعياً بحيث يصل إلى المرحلة التي تصور تصويراً واضحاً خصائص الإنسانية في الإنسان [٤] .

ويؤكد البهي بأن دعوة الإسلام هي محاولة لنقل الإنسان من دائرة التصرف الغريزي إلى دائرة التصرف الإنساني من حيث إن الغريزة تدير كل أمر حول الذات ومصالحها ، بينما الإنسانية تتخطى هذا المحيط لتجعل من المجتمع غاية كل فعالية....

والتقدم البشري ليس هو التقدم المادي ، كما أن التقدم المادي ليس دليلاً على التقدم الإنساني ...إن التقدم في الإنسانية لا يتم إلا إذا كان تفكير الإنسان ووجدانه وسلوكه العملي يتسم بالإنسانية ، أي برعاية الجماعة وعدم الاستجابة لداعي الأنانية [٥] .

ولقد جعل علال الفاسي معيار الحضارة يكمن في المثالية الإلهية لا النفعية الرأسمالية ، أي أنه ربط الواقع بمثال أخلاقي عال وأدار الحضارة على فلسفة مثالية أو مثالية واقعية لا تنطلق منها حضارة التقنية بمطلق قوانينها دون تدخل من جانب الإنسان ، والخلاصة أن الحضارة الحقيقية عند الفاسي هي حضارة الوجدان .

---

[١] المرجع السابق ص ١٤٥ .
[٢] المرجع السابق ص ١٩٠ .
[٣] أسس التقدم ص ٤٢١ .
[٤] كتابه الدين والحضارة الإنسانية دار الهلال ٩٦٢ ص ١١٥ .
[٥] المرجع السابق ص ١١٧ .

أما المفكر العراقي عبد الرحمن البزاز فقد أصر على أن داء العالم الأساسي وبليته الكبرى في فقدان الوازع الوجداني ، وتحطيم المثل الروحية وغلبة المصالح أو الشهوات المادية ، وليس في هذا الكون علاج يرعى وجدان الفرد ، وينمي ضمير الجماعة ، ويرفع من شأن المثل المعنوية ، ويحد من شهوات الأفراد كالإسلام [١] .

وفي كتابه الأخلاق والواجبات يربط الشيخ عبد القادر المغربي (١٨٦٧-١٩٦٥) بين الشخصي والاجتماعي ، وبين الأخلاقي والمجتمعي ، فالأخلاق باعتبار صدورها عن الشخص تسمى أخلاقاً ، أما باعتبار وجوب ممارستها والقيام بها ليكون صاحبها عضواً كاملاً في الهيئة الاجتماعية فتسمى واجبات [٢] .

وقد التقى المغربي بالمصلح الكبير جمال الدين الأفغاني ، وسأله عن سبل النهوض ، فأجاب الأفغاني لا بد من حركة دينية هي في الحقيقة إصلاح ديني شبيه بحركة لوثر الدينية ، أي أنه إصلاح علمي تعليمي محض لا يحدث في الدين حدثاً لم يأت به النبي ، ولا يحذف منه تعليماً نص عليه لا شائبة فيه للحركات الثورية ،ولا للمشاغبات الفسادية ، لا مسحه عليه من المروق والإلحاد [٣] .

والمشكلة الأساسية عند المغربي هي إسلام مجموعنا ، إذ الحقيقة أن الهيئة العامة للإسلام فقدت سجيتها ، وتجردت عن صيغها بدليل فقد أثرها الطبيعي بشهادة القرآن ذلك الأثر هو العزة والغلبة والاستخلاف في الأرض والإرث لها ، وإذا لم نثبت أن ديننا يؤاخي المدنية ، ويلائم المصالح البشرية ، كنا مسيئين إليه ، وإلى أنفسنا ، فتتلاشى قوميتنا ، وينهار عزنا [٤] .

وعلى هذا الأساس يقرر الأفغاني أن الإصلاح الديني هو وظيفة من وطائف علماء الدين فهم أجدر به من الحكام والعظماء والأغنياء وأهم ما في هذا إصلاح التعليم أو إقامة المدرسة الإسلامية ، فهي أساس الإصلاح الأول وأصل أصوله الراسخ [٥] .

أما الأصول التي يبني عليها المغربي إصلاحه فهي إعداد المجتهدين الأكفاء ، والأخذ بالاجتهاد الفردي ، وتقرير الحكم بالأكثرية ثم إصلاح المكتبة الإسلامية ، والأخذ من كافة المذاهب ما هو مناسب ، واعتماد مبدأ المصلحة في الأحكام الشرعية والمعاملات القضائية ، والوقوف عند حدود الشرع ، والتنكب عن إحداث حدث في الدين ، والتمييز بين العقائد الدينية والتقاليد التي مرجعها

---

[١] كتابة النقد الذاتي القاهرة ٩٥٢ ،ص ٢٣٤ .

[٢] من روح الإسلام حديث : حكمة الصيام في الإسلام ، ص ١٦٠ .

[٣] كتابه الأخلاق والواجبات القاهرة ، الطبعة السلفية ١٣٤٤هـ ،ص٢٥.

[٤] الإصلاح الإسلامي ص ٤-٧ .

[٥] المرجع السابق ص ١٥ .

النقل الأحادي والرأي الاجتهادي ، واعتماد العقائد وحدها ،ثم الاعتماد في تصحيح الأحاديث على المبنى والمضمون لا على السند ، والاعتماد في العقائد والعبادات والشعائر على ظاهر النص دون قياس أو استنباط واستخدام القياس والاستنباط في المعاملات الفقهية ، وكل ما يتعلق بالقضاء يختلف باختلاف الزمان والمكان والرفع من شأن العمل ، والرفع من شأن الأسباب ، ووقوف الفقهاء عند علومهم وترك ما علم لهم من علوم الاختصاصيين [١] .

وثمة وجه آخر لقضية الأمة الإسلامية لدى المغربي هو وجه النهضة الدينية التي هي إصلاح عام ينصرف إلى الهيئة العامة ، أو هو حسب تعبيره انقلاب ديني اجتماعي عام يخرج الأمة من نطاق الخذلان [٢] .

ذلك أن الدين في نظره وضع الهي تصان به مصالح الإنسان منفرداً ومجتمعاً ، وهذه المصالح ترجع إلى أمرين : ١- مصالح تتعلق بالأمة ٢- مصالح تتعلق بالفرد .

وشؤون الأمة يجب أن تكون بيد العلماء والحكام ، ولكن الحكام معرضون للخطأ والتلوث برذيلة الاستبداد كما أن العلماء بدورهم عرضة للخطأ ، ومن أجل تجنب ذلك أمر الإسلام الحكام أن يرجعوا في إدارة شؤون الأمة إلى الشورى ، كما أمر العلماء أن يرجعوا بالاجتهاد إلى الإجماع .

ويؤكد المغربي أن السلف الصالح حكاما وعلماء حافظوا على هذين الأصلين ، حيث رسخ عمر بن الخطاب مبدأ الشورى وتحديد سلطة الخليفة ، ودعم عثمان بن عفان مبدأ الإجماع حين رد قراءات القرآن وكيفيات أداء ألفاظه وكتابتها إلى واحدة دون تمزق الوحدة الإسلامية ، لكن أهملوا الطريقة الدستورية التي أقرها عمر ، والطريقة الاجماعية التي قررها عثمان ، حيث تحول الدستور العمري إلى استبداد كسروي ، وانقلب الاجتهاد الإسلامي إلى تقليد جاهلي ، وبهذين المعولين : معول الاستبداد ومعول التقليد نحرت الأمة نفسها ، وأسدل الستار عليها [٣] .

ويرى المغربي أن الأمة الإسلامية اجتازت مرحلتين : دور الانتباه الذي عرفت فيه أنها على شفير الهاوية ، ودور الانقلاب السياسي ، وقد هدمت فيه الحكومة الاستبدادية ولم يبق إذن أمام الأمة إلا العمل لاجتياز الدور الثالث ألا وهو دور الانقلاب الديني أو الاجتماعي لأن دور الانقلابات السياسية لا تكفي لإنقاذ الأمة من خطر الفناء ،إذا لم يعقبها انقلابات اجتماعية [٤] .

---

[١] المرجع السابق ص ١٥.

[٢] عبد القادر المغربي، البيان والنهضة الدينية في الأمة الإسلامية ٩١٦ ص ٦ .

[٣] المرجع السابق ح٢ ، ص ١٠ .

[٤] المرج السابق ح٢ ، ص ١٤.

وهذا الانقلاب الديني الاجتماعي الذي يدعو إليه المغربي هو انقلاب علمي سلمي محض لا نحتاج فيه إلى سلاح أو جيوش ، وإنما تصحبه منازعات جدلية ، ومنافسات شخصية بين أفراد العلماء ، وباختصار فالمدرسة الإسلامية هي رسالة دينية علمية أخلاقية ، وإن فعالية المغربي تدور في نهاية التحليل على هذه المحاور.

وعلى هذا الأساس يرى المغربي أن الأمم تتفاضل في حال البراءة بالقوة البدنية ، فإذا ارتقت تفاضلت بالعلم ، ثم إذا بلغت من الارتقاء غايته تفاضلت بالأخلاق[١].

وهكذا يؤكد أن الأخلاق والواجبات هي من خصال الإيمان وأجزائه المتممة له ، وعلى قدر ما يتوافر في الشخص منها تتوافر فيه شعب الإيمان وخصاله ، وإنه لمن الطبيعي أن نتساءل عن المصلحة التي يولدها العمل بهذه الأخلاق والواجبات ، هل هي مصلحة الدنيا أم مصلحة الآخرة ؟؟ ..والجواب عند المغربي أن الإسلام وقف بين مصلحتي الدنيا والآخرة وحض على العمل بهما ، على نحو يوفر التكامل الجسمي والنفسي للوصول إلى السعادتين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة .

ويرى الدكتور جدعان أن المغربي محافظ في القضايا السياسية (حذر بالنسبة للثورة على الحكام) ، لكنه تميز بروح تنديدية في القضايا الاجتماعية [٢].

وهو يقترب في ذلك من رأي الأفغاني الذي يرى أن النهوض السياسي لا يتم إلا إذا واكبه نظام الاجتماع والأخلاق يقول المذكور : إن نهوض الأمم وتفوقها وتقدمها وتأخرها ، وحفظ كيانها وانهيار مكانتها ، كل ذلك أثر من آثار أخلاقها ، ومفعول من مفعولات صفاتها ، فحيث وجدت الأخلاق الصحيحة وجدت الفضيلة ، وحيث ركزت الأعمال على دعائم القلوب الحرة ، وثبتت على أسس الوجدانات الفاضلة ، فهنالك الأمم الراقية والشعب الحي ، وحيث فسدت الأخلاق وتقوضت دعائم الطباع الحرة ذر قرن الأمة وانهار كيانها ، وإن الأمة التي تثور فيها ثائرة الإصلاح السياسي قبل أن يتقدمه الإصلاح الأخلاقي وثورة الفلاسفة وأهل التربية ستلاقي من أمرها ويلاً وثبورا .....

إن الأخلاق هي المبدأ الأصل في كل إصلاح ولا صحة ولانفع لأي من القوانين أن لم تكن نفوس الشعب مستعدة لما تحتويه من الأحكام والمواد .....

والخلاصة أن إخلاص الأمة إن خيراً أو شراً ينطبع في مرآة وجدان الحكومة ، فإن أرادت أمة أن يكون لها حكومة عادلة ودولة قوية ، فعليها إصلاح أخلاق أفرادها وتعويدهم الفضيلة [١].

---

[١] كتابه الأخلاق والواجبات ، المطبعة الملكية بالقاهرة ، ١٣٣٤ هـ ، ص ٥ .

[٢] أسس التقدم ص ٤٤١ .

ولا بد أن يكون لنا جولة مع شكيب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦م) رجل المسائل السياسية بالدرجة الأولى : المسألة الشرقية ، المسألة الإسلامية ، المسألة العربية.

وشخصيتنا المذكورة هي أحد أولئك المثقفين الذين حاولوا أن يطبقوا مبادئهم النظرية عملياً بالكتابة وبالقضاء وبالجهاد ، ولقد تردد ما بين الفكر السياسي والفكر الديني والفكر الأخلاقي ، وإن بدا له في النهاية أن انحطاط العرب والمسلمين يرجع في جوهره إلى علل أخلاقية ، فالنصوص الدينية لم تتغير والقرآن لم يتبدل ، ومع ذلك فالإسلام والمسلمون في تخلف عجيب .

ويعدد شكيب أرسلان هذه الرذائل الأخلاقية التي أودت بالمسلمين إلى الهاوية من ذلك فقد الحماسة للتضحية والفداء بالنفوس وبالنفائس إضافة إلى الجهل أو العلم الناقص ، وفقد الفضائل الأخلاقية والعزائم [٢] .

ويرد أرسلان على الذين يقولون أنه لا قبل لنا بالأوربيين إذ أن المسألة لا تتعلق بالديانات والحضارات ، فهذه مواد صماء لا تقدر على العمل من نفسها ، وإنما الذي يعمل هو الروح والفكر والعزيمة والإرادة [٣] .

ذلك أن المسلمين – على حد رأيه – قد وهنوا وبخلوا ، وعزت عليهم الحياة ،وأصبحوا غثاء كغثاء السيل في قلوبهم ، وهن وحب للدنيا وكراهة للموت وحين يتخطيان مجرد انكسار القوى المعنوية إلى حالة مرضية تمثل الجسم والعقل معاً ، وفوق ذلك جاء الجمود مع القديم ليولد بدورة التفرنج الذي يميل المصابون به إلى انكسار ماضيهم ، وإلى الزعم بأن آباءهم كانوا سافلين ، وبأنهم منهم بريئون مع أن الإفرنج يحرصون على قومياتهم وثقافتهم وآدابهم ومنجزات أممهم ، ولو كان هؤلاء العرب يحترمون أنفسهم لاقتدوا باليابان التي تبنت المدنية الغربية دون أن تستجيب لنداء التفرنج ، أو تتخلى عن شخصيتها ، وكان لهم من شتات اليهود وأقوال وايزمان عبر ودروس ، فهم يجاهدون لإحياء اللغة العبرية التي لا يعرف مبدأ تاريخها .

والإسلام هو دين العمل والكدح والسعي ، وليس فيه مكان للتوكل والتسليم ، وهو في حقيقته ثورة على القديم الفاسد وحب للماضي ودفع لكل العلائق التي لا تقوم على الحقائق ، وكل ما يفيد

---

[١] مصطفى الغلاييني : أريج الزهر ص ١٥٦ .

[٢] كتابه لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، القاهرة ، ٩٣٠ ، مطبعة البابي الحلبي مصر ، ١٣٥٨ هـ ، ص ١٦.

[٣] المرجع السابق ص ٥٣.

المجتمع الإسلامي من علوم وصناعات ينبغي الترحيب به ، وكل علم يفيد الاجتماع البشري يدخل في العلوم الدينية [1].

ويتابع أرسلان القول : إن من أشد الأمراض الاجتماعية وأخبث الآفات الروحية لدينا فقدنا الثقة بالنفس حتى لقد صار هذا الشعور بالعجز مرض استخذاء وآفة ذل وحالة من الشعور ، وهذا ما يؤكد الحبوط اعتقاداً بأن كل مشروع عمراني لا بد له من أركان إفرنجية ، وبذلك يجب تحطيم هذه العقيدة ، واتباع ما فعله رجل مثل محمد طلعت حرب في مصر الذي باشر بمشروع إنشاء بنك مصر الوطني ومثل أحمد حلمي وعبد الحميد شومان اللذين أسسا في فلسطين البنك العربي والبنك الزراعي وعددا من الصناعات النسيجية والتقنية والسياحية ، مما قلب التوقعات السائدة حول قدرة المسلمين على الاستقلال بمشاريعهم [2].

وهذا إن دل فإنما يدل على أن النهوض والترقي إنما يكونان بفضل هذه الفضيلة الأخلاقية التي هي الجهاد بالمال والنفس لا على مستوى العلم والأمل فحسب وإنما على مستوى العمل والدأب والإقدام [3].

وفوق كل ذلك ضرورة النهضة العلمية التي إذا وجدت وجدت سائر النهضات آخذاً بعضها برقاب بعض مع العلم أن السعي وراء العلم هو أيضاً فضيلة أخلاقية سياسية [4].

والحقيقة أن ما أنجزته (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) بريادة الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٤٠-١٨٨٩) تمثل خير تمثيل الصورة التي يمكن أن تتخذها الدعوة إلى النهضة من خلال العلم والتربية الأخلاقية ، ففي رأيها أن العلم الصحيح والخلق المتين هم الأصلان اللذان ينبني عليهما كمال الإنسان ، وبهذا المنهج يمكن ترقية المسلم الجزائري في حدود إسلاميته التي هي حدود الكمال الإنساني وحدود جزائريته التي بها يكون عضوا حيا في حقل العمران البشري [5].

وتدور أصالة شخصية الأمة عند ابن باديس على محاور الجزائرية والعربية والإسلامية والإنسانية والجنسية القومية .

والجنسية القومية للأمة الجزائرية تتسع لتتحد بالجنسية القومية العربية وبالإسلام وبالإنسانية .

---

[1] المرجع السابق ص ١٠٧ .

[2] المرجع السابق ص ١٤٤ .

[3] المرجع السابق ص ١٦٦ .

[4] المقتطف : النهضة الشرقية الحديثة (رأي شكيب أرسلان) يناير ٩٧٢ ص ١٠ .

[5] آثار ابن باديس : إعداد وتصنيف عماد الطالبي ، مجلد أول ص ٣٦٥ ، دار مكتبة الشركة الجزائرية ط ١ ، ٩٦٨ .

ولقد دافع ابن باديس عن دعوة شكيب أرسلان إلى الوحدة العربية ، ووصف أرسلان بأنه أكبر مدافع عن العرب والمسلمين في الغرب والشرق ، وإن المسألة الأهم هي مسألة الوحدة السياسية للأمة العربية من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلنطي ، وأما وعيه بالأبعاد العربية الإسلامية للشخصية الجزائرية ، فقد تبلر في مسألة خاصة محدودة هي المسألة الفلسطينية ، وذلك من خلال مقالة صارخة فضح فيها تزاوج الاستعمار الانجليزي الغاشم بالصهيونية الشرهة من أجل قسم الجسم العربي ، وحط قدس الإسلام وسفك الدماء البريئة [1].

وكان ابن باديس صريحاً بأن التغيير الاجتماعي يجب أن ينطلق من الذات لا من المؤسسات الاجتماعية ، وأن إصلاح الذات الفردية هو الذي يجر بالضرورة إلى إصلاح المجتمع ، وأن الإصلاح يجب أن ينصب على العقل ثم العقائد والأخلاق ، ذلك لأن الباطن أساس الظاهر والعلم مبدأ العمل والباعث عليه ، والإصلاح يحب أن يكون ذاتياً لا خارجياً لذلك يميز بين الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي التقليدي[2].

ويؤكد ابن الخوجه (الجزائري) أن علم الدين المرادف للتمدن ، هو خير سبيل لتبديد الجهل وتحقيق الترقي الذي يتمثل كما تدل عليه الصورة التاريخية للإسلام من (العلم الواسع والشرف الشامخ والعزة الباذخة والثروة الشاملة والسطوة العامة والفتح المبين والعمران والتمدن) .

ويشدد المذكور على أن طلب العلم الذي هو السبيل الأساس لرقي الهيئة الاجتماعية بأكملها رجالاً ونساء ، هو فريضة على كل مسلم ، لكنه لاحظ أنه على الرغم من ذلك ، فقد بقيت النساء كأنهن لسن مكلفات حتى صرن لا يفرقن بين الحلال والحرام ، ولهذا يجب تأديبهن امتثالاً لقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدَادٌ لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) (التحريم:٦) بالنصح والتأديب والتعليم أي علموهن مكارم الأخلاق [3].

والمرأة الأصيلة العفيفة تفضل الاشتغال بمطالعة الكتب المشتملة على أنوار التنزيل وأسرار التأويل وتربأ بنفسها من أن تقعد مشتغلة بالقال والقيل والوساوس والأضاليل والتزيين والترجيح والخوض في الأحاديث القارسة والمحرمة كالغيبة والنميمة والكذب والتفاخر والفضول [4].

---

[1] المرجع السابق ، ح ١ ، ص ٢٤٢ .

[2] المرجع السابق ح ١ ، ص ٢٤٠ .

[3] كتابه الاكتراث في حقوق الإناث ، مطبعة فونطانه ، الجزائر ١٨٩٥ ص ٨٣ .

[4] المرجع السابق ص ٨٨ .

ولقد أدرك قاسم أمين أن تحرير المرأة هو العلة الحقيقية في تقدم الأمة وفي خروجها من حالة التدني .

والحقيقة أن قاسم أمين (١٨٦٥-١٩٠٨) لم يكن راديكالياً منذ البداية ، بل إن أفكاره كانت في المرحلة الأولى تقترب من أفكار ابن خوجه ، ولكن أفكاره في المرحلة الثانية كانت ردة فعل غضبية ثائرة إزاء الردود القاسية التي عبر عنها المسلمون التقليديون ، والتي لم تخل من تحامل ، ومن غياب كل منطق ديني وعقلي .

وحقيقة الأمر أن رد الفعل الايجابية التي جاءت من جانب كتاب من أمثال محمد رشيد رضا وعبد القادر المغربي كانت قليلة إذا ما قورنت بعشرات الكتب التي كانت لها أثر سيء في نفس الرجل ، مما دفعه إلى كتابة (المرأة الجديدة) ، وهو كتاب لا يملك الباحث المدقق إلا أن يأنف لما يعكسه من وقوع انتقامي في أحضان الليبرالية الغربية البورجوازية [١].

ويمكن القول إن مفهوم التكامل الاجتماعي هو المفهوم الأهم الذي استحوذ على معالجة المشكلة الاجتماعية – الاقتصادية ، ولعل بدايات ذلك قد ظهر على يد محمد على السنوسي (١٧٨٦-١٨٦٠م) وإن هذه الحركة (السنوسية) قامت على أساس تنظيم بنى اجتماعية أولية تستقطب نشاطات الأفراد من أجل دمجهم في كل منظم عام يجمع بكل أعضائه على الدفاع عن الجماعة وقيمها ، ويندفع في المحيط الإنساني العام [٢] .

وفي هذا الصدد يكتب عبد الحميد الزهراوي عن السنوسية فيقول : إن كل من عرف السنوسية حق المعرفة يمتدحهم على قيامهم في كبد الصحراء بما ينفع بني آدم من المؤاخاة وتقليل الشرور بين القبائل وإيواء ابن السبيل وتعليم الجاهل وإرشاد الضال ، فلماذا لا يترقب كتاب الأوربيين من هؤلاء إلاّ كل شر [٣] .

ويصف شكيب أرسلان الزاويه فيقول : والزوايا السنوسية هي الملاجئ الوحيدة في الصحراء للتائهين والواردين والشاردين ، وأينما حل السنوسيون عمروا وثمروا ووجدت الأرض اهتزت وربت [٤].

ويربط رفيق العظم بين الإصلاح الإسلامي وبما يسميه عدل القوام أو التكامل العام الذي يعني معرفة مجموع الأمة بحقوقها ومصالحها المشتركة معرفة صحيحة تحملهم على الاتفاق على حفظها

---

[١] د. جدعان : أسس التقدم ص ٤٦٤ .

[٢] د. أحمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية بيروت ٩٦٧ .

[٣] كتابه السنوسية والجامعة الإسلامية ، المنار ، مجلد ١٠، جزء ١٨، ١٩٠٧ ص ٥٨٨ .

[٤] كتابه حاضر العالم الإسلامي ح١ ، ص ١٠٨ .

وصيانتها ، بحيث إذا عبث بها عابث أو نال منها ظالم ينفعل ذلك المجموع ،ويهب للذود عنها وحفظ كيانها [1] .

وفي رأيه إن المدنية الإسلامية لم تبلغ أنعم أحوالها وأرقى نظمها وأعظم قوتها ومجدها ألا بفضل هذا الأساس الذي قررته الشريعة الإسلامية ، أساس التكامل العام ، وهو يذهب إلى أن قوة التكامل العام كانت أثمر من هيبة الخلافة في نفوس المسلمين دليل ذلك انصياع خالد بن الوليد لأمر عمر بن الخطاب وامتثاله لقراره امتثالاً لم يكن يتم لو أن الحادث وقع بعد قرن من الزمن .

ويتكلم رفيق العظم عن التزاحم بين الناس مما يؤدي إلى انقلاب السعادة المقصودة شقاء على الطبقات النازلة من الناس لقعودهم عن مجاراة غيرهم في مضمار المزاحمة الدنيوية وعجزهم عن مباراة ذوي اليسار والقوه في الهيئة الاجتماعية ، ومما يتولد عنه خطر تسلط الكبير على الصغير واستئثار القوي بالمنافع دون الضعيف وامتهان نواميس العمل القاضي بتشويش نظام الاجتماع[2].

وبتعبير آخر يعتبر رفيق العظم ما يزن العقل وما يؤكده الإسلام هو أن حل المسألة الاجتماعية يقوم على جعل العمل مستقلاً عن (الثمرة) والثمرة مشتركة على وجه لا يعبث بقانون التفاضل الباعث على السابقة في ميدان العمل والعلم ، وليس كما يرى الاشتراكيون من اعتبار العمل إصلاح لرأس المال أو الثروة العامة ووجوب الاشتراك برأس المال هذا وثمرته تعسف مضاد لقوانين الاجتماع الطبيعية والسعادة البشرية ... والمقصود بالثمرة هو الإنتاج وإن وسائل الإنتاج التي لا يشير إليها رفيق العظم هي عنده جزء من الثروة أو رأس المال ، أما الثروة نفسها أو رأس المال فإنه يعتبره أصلاً هو حق المالك لايجوز أن يشاركه فيه أحد أما قانون التفاضل أي غياب المساواة فإنه يرتبط صراحة بنظام قائم على المسابقة في مختلف ميادين الحياة منافسة مبدؤها السعي الذي يولد الثمرة ، وفي كل الأحوال يرى رفيق العظم أن العمل هو رأسمال كل إنسان بمفرده ومناط سعادة كل فرد وأن يتمتع الفرد بثمرة عمله يكون بنسبة العمل ذاته ، وإن ليس للإنسان إلا ما سعى ، والسعي مرهون بالإرادة التي تبعث القدرة على العمل وليس إلحاح الإسلام على ضرورة تحرير العقول والإرادة من الترتيبات الخاملة إلا من أجل دفع الشخص إلى العمل بهمة عالية تحطم السلاسل التي تقيد النفوس وتدفع بصاحبها في سبيل طلب الكمال .

ولقد ربط الإسلام هذا التحرير للعقول والإرادات الإنسانية بتسخير الطبيعة لدفع الإنسان إذ لم يخلق الله السموات والأرض إلا من أجل ذلك ومع أن الله هو – دون سواه – القابض على مفاتيح الرزق إلا أنه قسم المعايش لتكون مناط الارتزاق فقال تعالى : (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ

---

[1] كتابه الإصلاح الإسلامي بعدل القوام أو التكامل العام ، المنار مجلد٢ ح٦ سنة١٨٩٩ص١٨٢.

[2] كتابه تنبيه الأنام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام ، مطبوعة الموسوعات بمصر ١٩٠٠ ص ٣

بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ) (الزخرف:٣٢) ، لكي تكون هذه المعايش سبباً للمسابقة التي يكون الرزق معها حظوظاً بنسبة العمل والكد ، وهذا هو الاستخلاف في الأرض بمعنى إعطاء السلطان المطلق للإنسان دون سائر الخلق ومنحه السيادة غير المحدودة على مافي الأرض[١].

وفي رأي العظم أن شعور الأمة العربية بحياة جديدة هبطت إليها من السماء وقوة فائقة أخرجتها من عالم العدم إلى عالم الأحياء فاندفعت كالسيل تفتح الممالك وتدوخ الأمصار ، وهذا الشعور يرجع إلى الهمة الذاتية وذات الاستقلال الذاتي اللذين بعثهما الإسلام في نفوس العرب ، ومع ذلك فشتان بين ما أنتجه هذا المبدأ عند الأوربيين وبين ما أنتجه عند المسلمين ، فقد أدى عند أولئك إلى الإفراط في السلب الذاتي تناهى فيه عندهم إلى حب الأثرة بمنافع الممالك المستعمرة أما في الإسلام فإن أحكام العدل قد ساقت المسلمين إلى القصد بالطلب ومراعاة حقوق الغير [٢].

وقد وازن الإسلام بين مبدأ الاستقلال ومبدأ آخر هو مبدأ الاشتراك ليكون عوناً لتلك الطبقة المتخلفة يدفع عنها الشقاء ويجعلها وأهل العمل والجد من السعداء [٣].

أما مبدأ التضامن عند الغلاييني فهو أن يعود الإنسان نفسه على ترك أنانيته ومنافعه الخاصة ويهديها لخدمة أمته ويروضها على مد يد المعونة لأخيه في الوطن والإنسانية لتكون مع أخواتها متضامنة متكافلة ليتحقق معنى الاجتماع الذي لم يخلق الله الخلق إلا لأجله [٤].

والغلاييني يشبه نظام الاجتماع بنظام الأجرام السماوية ، فكما أن لكل عالم من هذه العوالم السابحة في بحر الفضاء تضامناً واجتماعاً لولاهما لانحل عقد نظامها وانتثرت حبات أسلاكها فتدهورت في الفضاء الفسيح الأرجاء وهلك ما فيها وباد ، وهذا النظام هو نظام الله في الأكوان أو ما يسمونه بالجاذبية كذلك فإن الهيئة الاجتماعية تتدهور وينتثر عقدها إذا لم يقم نظامها على أسباب التكافل والتضامن [٥].

---

١ رفيق العظم تنبيه الأفهام ص ٤

٢ المرجع السابق ص ١٤

٣ المرجع السابق ص ١٧

٤ سلسلة مقالات في مجلة النبراس عن التضامن والتكامل والتخاذل ص ٨٢

٥ المرجع السابق ص ٨٤

وينفي المغربي أن يكون في الإسلام شئ اسمه البطالة ، وإن هذه الكلمة لم ترد في قاموس تعاليمه الدينية وعلى العكس من ذلك نجد كلمة العمل تملأ آيات القرآن فالدين الإسلامي يعلمنا بأنه لا هوادة في العمل ولا معذرة للبطالة والكسل [1] .

ويرى المغربي أن العمل هو أول دعائم الاقتصاد وأن الدعائم الأخرى هي الأرض ورأس المال ، والإسلام يأمر المسلمين بالعناية بعلم الاقتصاد والاستفادة من مباحثه وتسهيل أمر تعليمه على الأمة لأن في ذلك عزها ومنعتها وعظمة شأنها[2].

ولقد حثت التعاليم القرآنية والسنية على العمل والسعي وعلى الانتفاع برأس المال وحسن استعماله في جودة الكسب وعلى استغلال الأرض ما ظهر منها وما بطن والبحر واستخراج منافعه ، وهذا كله تقرير ديني إسلامي لأصول الاقتصاد السياسي يصح معه القول إن هذا الدين اجتماعي وناموس عمراني يسوق الأمم إلى العزة .

ويؤكد شكيب أرسلان أن في الشريعة الإسلامية مبادئ اشتراكية أعظم أمتن وأقوى من المبادئ الاشتراكية المعروفة في أوربا وأن الزكاة الشرعية التي هي أخت الصلاة أكبر أساس اشتراكي إسلامي وأن المسلمين لو أدوا هذه الفريضة لما بقي هناك فقير ، لذلك ينعي هذا المفكر على هؤلاء الذين يدعون إلى اشتراكية تقود إلى البغضاء والشحناء وإثارة الحروب[3].

ولقد تكلم عبد الرحمن البزاز عن مفهوم التكافل الاجتماعي في الإسلام ضمن إطار ما أسماه النزعة الجماعية في الإسلام .
هنا يقسم المذكور النظم السياسية إلى قسمين قسم يبالغ بالفردية وأخرى بالجماعية فالاتجاه الفردي يفرط في توجيه نظمه وأهدافه لصالح الفرد والاتجاه الجماعي يعطي الأولوية للجماعة ، وكلاهما يؤدي إلى نتائج خطيرة (التحكم الأناني ثم المركزية العنيفة) .

لكن الفلسفة المثلى في رأي البزاز هي التي توازن بين قاعدتين : وجد العالم من أجلي ووجدت من أجل العالم بحيث لا تطغى إحداهما على الأخرى ، والإسلام هو الوحيد الذي يكفل ذلك[4].

ولقد ربط عبد القادر عودة بين العدالة الاجتماعية في الإسلام وبين غائية الخلق فالكون خلق من أجل الإنسان ، من أجل أن يعمره ويستفيد من خبراته ومعنى ذلك أن البعد الوجودي الأول

---

[1] المرجع السابق ص ١٦٢
٢ كتابه البيان ح ١ ص ٤٩
٣ تعليق على مبدأ الاشتراكية في الإسلام ط ١ ٩٢٥ ح ٢ ص ٣٧٧
٤ من روح الإسلام (الجماعة في الإسلام) ٩٤٢ ص ١٢٧

للإنسان والطبيعة يتمثلان في علاقة التسخير ، تسخير الإنسان للطبيعة ، وأما البعد الوجودي المثالي للإنسان فهو أن البشر سخر بعضهم لبعض أي أن علاقات الإنسان بالإنسان مدعوة إلى أن تقوم على أساس التعاون المدني من أجل بناء حياة إنسانية مرضية ، ونتيجة هذا كله أن الإنسان على الأرض يصبح ذا وضع خاص وهو وضع الاستخلاف في الأرض من أجل إعمارها وإقامة حكم الله فيها ، ولهذا فالاستخلاف مقيد باستجابة المستخلفين إلى الأحكام الإلهية والخروج على ذلك حبوط عمل المستخلفين وبطلانه بطلاناً مطلقاً بحيث يلغي كل اعتراف به [١].
وفي نظره إن الملكية في الإسلام لله وإن البشر لا يملكون إلا حق الانتفاع به [٢].

وينطلق سيد قطب من فكرة الوحدة المتكاملة في وجود سائر أجزاء الكون من حيث هو صادر عن الإرادة المطلقة المباشرة لله فهذه الوحدة لا تفرض التناسق بين أجزاء الكون المادية فحسب ، وإنما على الصعيد الإنساني والقول إن الإسلام دين التوحيد لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب وإنما يعني أيضاً الوحدة بين قوى الكونية جميعاً والوحدة بين العبادة والمعاملة وبين العقيدة والسلوك وبين الروحيات والماديات وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية ، ومعنى ذلك أن العدالة الاجتماعية هي عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة العدالة يمتزج فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية ، وفي كل الأحوال تظل الوحدة المطلقة المتناسقة في الوجود والتكامل العام بين الأفراد والجماعات عصب هذه العدالة [٣].

والزكاة هي الحد الأدنى المفروض على الأموال أي ضرورة منح ولي الأمر سلطات واسعة للقيام بالإصلاح وأداة ذلك مبدأ المصالح المرسلة ومبدأ سد الذرائع ، وهذا يعني أن هذين المبدأين يمنحان الوعي سلطة مطلقة لتدارك كل المصالح الاجتماعية وتبعاً لذلك لا يمنح مبدأ حق الملكية الفردية أن تأخذ الدولة بنسبة من رأس المال غير محددة بنسبة معينة بل مطلقة لاحد لها إلا تحقيق المصلحة العامة [٤].

ولقد دلل د. مصطفى السباعي بأن حل المشكلة الاجتماعية الأساسية مشكلة التفاوت الطبقي لا تقوم على الصدقات كما يتوهم الكثيرون وأن (اشتراكية الإسلام) – التي تحتضن التأمينات – لاتقف عند هذه الإجراءات وإنما تتخطاها إلى تقديم تشريعات كافية لكل جوانب المشكلة الإنسانية .

١ كتابه الإسلام وأوطانه السياسية ط ١ ٩٥١ ط ٢ ص ١٤
٢ المرجع السابق ص ٣٠
٣ كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام مكتبة مصر ط ٢ ص٢٨
٤ المرجع السابق ص ٣٥

فهذه الاشتراكية تقوم على أن لكل مواطن حقوقاً طبيعية وهي تشرع قوانين لضمان هذه الحقوق كما تشرع القوانين اللازمة لتحقيق التكافل الاجتماعي[1].

ما هو موقف الإسلام من التأميم ؟؟

ليست الإجابة عسيرة على السباعي فإن أحد مبادئ التملك الأساسية في الإسلام يقرر أن الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار ، وهذا صريح في ضرورة تأميم هذه المصادر [2].

ويؤكد السباعي أن العمل في الإسلام شرف ونعمة كما ألمع إلى مسؤولية العامل في إتقان عمله ومسؤولية رب العمل في رعاية عماله كما أوضح أن الأجر على قدر العمل وجعل الدولة مسؤولة عن حماية العامل كما جعل المجتمع مسؤولاً عنه ضمن إطار التكافل الاجتماعي .

تقدير وتقويم

سئل أحد المفكرين عن هوية الأمة فأجاب هويتها بمفكريها وعلمائها وأدبائها .

أجل كنا عرضنا لكوكبة من رجال النهضة العربية المعاصرة يمثلون كافة أقطار هذه الأمة المجيدة ، وقد اتضح من أقوال هؤلاء أنهم جمعوا فأوعوا فأحصوا كل شيء عدداً فتبين لهم أن في الإسلام المناهج والطرق والأساليب بل المفاتيح والأبواب والأهداف والمبادئ التي تنتج الأمة منها فاعليات التقدم والعمران والازدهار ، ونحن بدورنا عرضنا للمناهج العمرانية في الإسلام لنؤكد للقارئ أننا – باعتماد حضارتنا – لا حاجة لنا إلى العلمانية.

لقد طرق هؤلاء كافة أبواب العمران وسلكوا مختلف سبله فوجدوا معهم الإسلام ظهيراً ومسعفاً ومعيناً وكريماً ورافداً .

لقد وجد هؤلاء المصلحون أن من مصلحة الأمة والإنسانية اتخاذ الذات والهوية مرتكزاً وأساساً للانطلاق دون اللهاث أمام تجارب الغير واتباعها خطوة خطوة دونما خلق وإبداع ومع ذلك فقد رصد هؤلاء تجربة الغرب وحللوها وتعاملوا معها ولكن من زاوية النقل لا الانتقال من أرضية الهضم والتمثيل .

وفضلاً عن ذلك فهؤلاء ليسوا مفكرين فحسب بل هم زعماء وطنيون تصدروا العمل الوطني وضحوا في سبيله بالغالي والرخيص وصدروا عن تجربة عميقة في الحياة.

ويتضح مما سبق أننا عرضنا لأكثر من شريحة من شرائح الفكر حول الموقف من الذات والغير إضافة إلى الموقف من أصول العمران ومبادئه ...

---

١ المرجع السابق ص ١٣٦

٢ الاشتراكية في الإسلام ط ١ مطبعة جامعة دمشق ٩٥٩

وبعد هذه المقدمة يمكننا تسجيل الملاحظات التالية :

١ – لا يمكن أن تكون التبعية للغرب سياسياً وفكرياً طريق التقدم والحضارة ، بل لا محيص من امتلاك إرادة سياسية وفكرية وحضارية مستقلة .

٢ – لا يمكن التعويل على الفهم البوليسي أو المؤامراتي للتاريخ وأحداثه المعقدة المتشابكة كما لا يمكن رد جوانب التاريخ إلى مبدأ العلة الواحدة وتجاهل الحشد من العلل الأخرى .

ومع ذلك يجب أن ندلل بوجود وعي عربي عام بأن هذه المنطقة العربية هي القطب الثاني للحضارة العالمية في مواجهة المركز الغربي ، وأن الغرب سيبذل أقصى ما يستطيع من أجل القضاء على رؤية بوادر للنهوض في المنطقة العربية.

وعلى هذا فإن أية دراسة للعلمانية لا يمكن أن تكون سليمة إلا من خلال الإطار التاريخي والفلسفي لهذا الصراع الحضاري بين هذين القطبين المركزيين للحضارة العالمية ..

وعلى هذا فنحن نؤمن بأن الأفكار والمصالح والقوى الاجتماعية هي التي تحرك التاريخ ، ومن ثم فالظاهرة التغريبية –وظيفياً– وليدة إفراز هذه البنية وليدة تلك القوى الاجتماعية التي لها مصالح في الارتباط بالغرب .

وإذا كنا نعجب ، بل يصيبنا الذهول من موقف مفكر كسلامة موسى يخرج نهائياً من جلدة أمته وثوبها ليقف عارياً ، وإذا كان الأمر كذلك فنحن لا نستطيع في هذا المقام أن نترجم مسيرة المذكور أو غيره ، ولكننا ندلل على الأقل برأي مفكر قومي ذائع الصيت هو المرحوم عصمت سيف الدولة حول موقف الشيخ علي عبد الرازق مؤلف كتاب الإسلام وأصول الحكم .

ففي نظر الدكتور سيف الدولة إن كتاب الإسلام وأصول الحكم نشر مرتين الأولى بلغة غير العربية في بلد غير مصر وقد قدم هذا الكتاب وقوداً ضد دولة الخلافة العثمانية .
ويضيف الدكتور سيف الدولة قائلاً : نستطيع أن نقول باطمئنان أن الكتاب كان إعلاناً لموقف معاد لحركة التحرر من الاستعمار الأوربي التي عمت دول الشرق وأقطار المسلمين وغذاها بأفكاره وحركته الثائر العظيم جمال الدين الأفغاني وتلاميذه من بعده ، وهو موقف كان – موضوعياً – في خدمة الاستعمار الأوربي بصرف النظر عن نوايا صاحبه ، وإن كان التجاء أسرة الشيخ علي عبد الرازق إلى مدرسة حزب الأمة الذي نشأ في مصر عام ٩٠٧ لتأكيد الاحتلال والتعاون مع الإنكليز لا يقدم مبررات لترجيح حسن نوايا الشيخ علي (كان حسن باشا عبد الرازق والد الشيخ علي وكيلاً لحزب الأمة عند إنشائه)[١]

١ د. عصمت سيف الدولة : عن العروبة والإسلام ص ٢٦٥ و ٢٦٧

هذه شهادة لا تقدر بثمن حول متفرنج واحد هو الشيخ علي عبد الرازق فهل إن بقية المتفرنجين يختلفون عنه لجهة خضوعهم لمصالحهم ؟؟ .

وقريب من هذا السياق نستمع إلى شهادة ثمينة أخرى للأستاذ محمد سيد رصاص يقول : أدرك جمال الدين الأفغاني ما هو التناقض الرئيسي والمتمثل في منع الغرب من السيطرة على الشرق ومنع التجزئة وأن ذلك له الأولوية على ما عداه إن شخصاً من وزن الأفغاني كان مدركاً لضرورة التحديث لكنه كان واعياً بأن ذلك لا يجوز أن يكون متناقضاً أو على حساب ضرورة الوقوف في وجه الهجمة الغربية الشيء الذي لا نجده عند معظم الآخرين الذين كان مسار ممارستهم الفكرية والسياسة بشكل واع عند البعض وربما غير واع عند البعض الآخر يؤدي عملياً إلى أن تكون عملية ضرب البناء القديم أي الدولة العثمانية (الملية) قائمة على تحالف بين فرنسا وإنكلترا اللتين كانتا متحكمتين بمسار هذا التحالف لا العرب المنخرطين كذلك فيه سواء أكان الشريف حسين أم أعضاء الجمعيات العربية السرية الذين وضعوا بيضهم كله في سلة الغربيين في عملية أظهرت قصر نظرهم السياسي البالغ حيث لم تؤد إلى أقل من سايس بيكو وتقسيم الهلال الخصيب بين إنكلترا وفرنسا إضافة إلى وعد بلفور [1] .

المبحث الثامن

الشريعة الإسلامية في مرآة الحوار الإسلامي المسيحي

وحقيقة الأمر أن هذه السطور مستقاة – تصرفاً – من مقال موسوم بعنوان " الدين والقانون والمجتمع " منشور في مجلة الاجتهاد [2] ، وهو تلخيص لكتاب صادر عن مجلس الكنائس العالمي في جنيف وهذا الكتاب بدوره عبارة عن عدة مقالات لعدة مفكرين .

ففي مقدمة الكتاب التي دبجتها يراعة طارف ميتري تكلم المذكور عن خوف الأقليات المسيحية من التهميش أو حتى السيادة في المجتمع الإسلامي وعن اعتقادها بعدم انسجام الشريعة الإسلامية مع الحداثة وحقوق الإنسان ، واعتبر الدعوة المعاصرة إلى إعادة تسييس الإسلام بأنها انعكاس لأزمة الشرعية في البلدان الإسلامية وإن هذه الأزمة تتغذى على إحساس المسلمين – حتى العلمانيين – بضرورة التوحد في ظل فشل الأنظمة العربية والإسلامية في تحقيق الأهداف التي باتوا يستمدون منها الشريعة ويرون الإصلاح من خلالها .

وأردف متري القول بأن الشريعة باتت تمثل أداة للتعبئة السياسية على الرغم من افتقارها للنظام القانوني الشامل والجاهز والمتفق عليه بين مختلف فئات المسلمين .

---

[1] محمد سيد رصاص : ما بعد موسكو ص ٩٢

[2] السنة الثامنة العددان ٢١ و ٢٢ بيروت ٩٩٦

ولقد ناقش المذكور إمكانية تطور الحوار الإسلامي المسيحي واعتبر ذلك مرهوناً بما يلي :

١ – تقليص حجم الخلافات حول مفهومي الشريعة والفقه .

٢ – التمييز بين التقريري المحكم والقريني القابل للتطور والتغير .

٣ – اعتبار مقاصد الشريعة أساس لقياس التطبيق .

٤ – جعل المصالح المرسلة منطلقاً للقانون وصولاً إلى مفهوم الضرورات تبيح المحظورات .

٥ – التعاطي مع مفهوم الذمة انطلاقاً من حديث (لهم مالنا وعليهم ماعلينا) .

٦ – التمييز بين المبدأ والتطبيق دون التخلي عن الإيمان وعن اعتبار الوحي مصدراً وضماناً للنظام العام مع الاعتراف باستقلالية نسبية للدين عن الدولة وليس عن المجتمع[١].

وأوضح " متري " أن أكبر عقبة في وجه الحوار المسيحي الإسلامي تتمثل في خوف المسيحيين من النموذج الثيوقراطي في الحكم الإسلامي مع مايقابل ذلك من قناعة لدى كثير من المسلمين بأن المسيحيين غلبت على أمرهم الآلية السوسيو تاريخية التي وصلت بهم إلى حالة من تقوقع الدين داخل الحدود الروحية .

وفي المقالة الأولى التي تحمل عنوان إرهاصات الدين والدولة تطرقت الدكتورة شيلا ماك دوفوه إلى الجهل المتبادل بين المسلمين والمسيحيين والتصنيف المبتذل من كل للآخر وأوضحت أن الشيء المشترك هو الاحتجاج على الظلم والفساد ثم الجذر الإبراهيمي ومايحمله أبناء المجتمعين من الثقة بأن الله يساعد الأخيار على بناء المجتمع الجيد وماعاناه المسلمون والمسيحيون من هيمنة الأنظمة التسلطية التي اكتسبت الشرعية بفعل الربط بين الدين والدولة .

ودعت إلى اعتماد الأساليب السلمية في محاولة التغيير السياسي عن طريق إنشاء التشكيلات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية الضاغطة غير الرسمية التي تدعو الأنظمة بطريقة غير مباشرة إلى تبني العلمانية القائمة على أساس رفض الاستبداد واعتناق مبدأ فصل الدين عن الدولة [٢].

وفي المقالة الثانية يبدد الدكتور وليد سيف[٣] الخلاف القائم على أسس غير موضوعية بين الشريعة والحداثة فيبدأ معرفاً الشريعة بأنها مجموعة النظم التي يجب أن تسير الفرد والمجتمع على نحو يخدم المقاصد التي تمثل معيار تقييم نتائج التطبيق الواجب قياسها بحجم المنفعة على الصعيدين العام والخاص[٤].

---

[١] مجلة الاجتهاد المرجع السابق ص ٣٠١

[٢] المرجع السابق : ص ٣٠٣

[٣] أستاذ في الجامعة الأردنية كلية الآداب – عمان

[٤] الاجتهاد ص ٣٠٣

ويؤكد المذكور على وجوب الاعتماد في نظم الأمور على مفهوم (المصالح المرسلة) المرتبط بمبدأ الضرورات تبيح المحظورات والمتمم بمقولة درء الفساد خير من جلب المنافع ، كما أن تطبيق الشريعة يجب أن يرصد من أوسع المنظورات وليس من زاوية ضيقة كقانون العقوبات وهو قانون قابل للتحقيق أو التعليق حسب مقتضيات الظروف والمصلحة حتى أن الشريعة تفضل توبة الآثم في بعض الحالات التي تكون فيها المعصية الإفرادية مدعاة للقصاص حسب القانون الإسلامي[١] .

ويركز الدكتور سيف على خطأ اعتبار الشريعة نصاً جامداً خاصة مع وجود الاجتهاد كمصدر يمثل عملية مستمرة في استنباط الأحكام وإصدار التوجيهات المختلفة باختلاف الظروف والمقتضيات السوسيوثقافية المحفزة على إيجاد العلاقات ذات الاتساق والتكامل بين الإنسان وبيئته .

ويخلص المذكور إلى نتيجة مآلها أن أي عملية تطوير لا تلحظ عمق تجذر قيم ومفاهيم الشريعة في المجتمع الإسلامي لابد أن تنتهي بالفشل ، ومؤكداً في الوقت نفسه أن الدولة العلمانية الغربية ليست نقيض للمسيحية كدين وثقافة ، بل للثيوقراطية السياسية التي لاتمثل سمة أساسية من سمات الدين المسيحي .

ويتساءل الدكتور سيف عن مبلغ ماحققته الدول العلمانية الحديثة من حماية العدالة والحريات ونجاحها في درء الصراعات العرقية والدينية وفي إزالة الفوارق الطبقية والاجتماعية جازماً بأن الشريعة الإسلامية لاتعيق الحداثة بل تحفز التطور والتقدم والاستكشاف العلمي وبأن الحداثة لابد من أن تستهدي وتوازن بالقيم الأخلاقية المستقاة من الدين [٢] .

وفي المقالة الثالثة (التي تحمل عنوان مضامين الشريعة والفقه والقانون في الدولة الإسلامية) عرف الدكتور (طيب زين العابدين) [٣] الشريعة بأنها مجمل الأوامر الإلهية التي نقلت عبر النبي ، كما عرف الفقه بأنه علم الدين الإسلامي الذي يغطي كل أوجه الحياة [٤] وعرف الاجتهاد بأنه ثالث مصادر التشريع وخاصة بالمجالات القابلة للتغيير [٥].

ولقد انبرى الدكتور زين العابدين للتعريف بالدولة الإسلامية بأنها الدولة التي تحكم بموجب الشريعة والتي تختار قادتها على أساس الانتخابات الحرة ، وليس على أساس المراتب الدينية ولقد ألح على وجوب تطوير الفقه بعد جمود استمر قروناً عديدة على نحو يلبي حاجات التقدم في مختلف المجتمعات شرط أن

---

[١] المرجع السابق ص ٣٠٣

[٢] المرجع السابق ص ٣٠٤

[٣] أستاذ في الجامعة العالمية الإسلامية في إسلام أباد – باكستان

[٤] الاجتهاد ص ٣٠٤

[٥] الاجتهاد ص ٥

تخدم الأهداف العامة للشريعة وأن لاتناقض النص أو تشكل خطراً على الخصائص الأساسية للدولة الإسلامية .

أما جورج نيلن [١] صاحب المقالة الرابعة وهي بعنوان " الشريعة والتغيير ومجتمعات التعدد " فقد عرّف الشريعة بأنها الأساس والهيكل العلميان الدينيان ويلّخص دور الفقه بالسعي إلى تطبيق مقاصد الشريعة عبر التطور والتغيير حسب ماتقتضيه الضرورة .

ولقد تحدث نيلسن عن عنصر المرونة التي تتميز بها الشريعة في مختلف مجالات القانون الإسلامي مستشهداً بالعديد من الأمثلة التي كان من أبرزها التغيير التدريجي الذي شهده نظام ملكية الأرض والإيجار الإسلامي في الإمبراطورية الإسلامية[٢].

ولقد أكد المذكور على أن مايسم عصرنا هو الحاجة الملحة إلى التغيير وهو في الآن نفسه يجعل الشريعة تبدو محافظة ورجعية في ظل تخلف الحوار بين النظرية والضرورة وفي ظل انتقال مركز القوة الدافعة باتجاه التغيير من دائرة العالم الإسلامي إلى دائرة العالم الغربي ، هذا في الوقت الذي بات فيه كل من العالمين العربي والمسيحي يعمل على إسقاط الآخر من خلال الشريعة نفسها التي تخلفت بالمسلمين عن ركب التقدم في نظر الغرب والتي أظهرت الغرب فاسداً معادياً للإسلام في نظر المسلمين[٣].

وبعد حديثه عن ظاهرة بعد الشريعة عن الدولة في المجتمع الإسلامي يحدد المذكور حالياً حدود الجدل بين الباحثين والسياسيين والقادة المسلمين بثلاثة هي :

١- التعريف بالشريعة التي يتناسب إتساع مفهومها عكساً مع قابلية التطور القانوني.
٢- الاجتهاد وخاصة في مجالات القانون الجنائي وقانون الأسرة وأوضاع الأقليات.
٣- طبيعة المؤسسة الدينية – السياسية وعلاقتها بالدولة [٤].

وفي المقالة الخامسة التي تحمل عنوان (التشريع في الإسلام) عرف السيد أصغر علي الجنير[٥] الشريعة بأنها مفتاح العمل في الإسلام وأنها مايجب على المسلم الحقيقي التقيد به من عمل بالأركان بعد الإقرار باللسان والجنان [٦] .

---

[١] مدير مركز دراسة الإسلام والعلاقات المسيحية المسلمة في كليات سيلي أوك في برمنغهام – إنكلترا
[٢] الاجتهاد ص ٣٠٥
[٣] المرجع السابق : ص ٣٠٥و٣٠٦
[٤] المرجع السابق ص ٣٠٦
[٥] مدير معهد الدراسات الإسلامية في بومباي – الهند
[٦] الاجتهاد ص ٣٠٦

وقد لفت الانتباه إلى ضرورة تطوير الشريعة مؤكداً أن عبارة شريعة الدالة على مجموعة القوانين لم يكن شائعاً قبل القرن السادس الهجري [١] .

وانتقل المذكور إلى ربط فهم القرآن بمدى تلازم الملكية الفردية للعرب مع المستوى الفكري الذي يمثله هذا الكتاب إلى جانب مقومات أخرى أبرزها : التمييز بين الآيات المحكمات والأخريات المتشابهات – معرفة أسباب النزول – الإلمام بلغة العرب وعاداتهم – فهم آداب الحديث .

والحديث في نظره هو المصدر الثاني للشريعة وشرط الأخذ به (علاقته بالأحداث التاريخية التي شهدها النبي ﷺ كشرط للأخذ به) دون التقليل من أهميته بالنسبة إلى التشريع مع وجوب النظر إلى الأحاديث (المسندة) من المنظورية القرينية التي تخضع للزمان والمكان [٢].

ولقد أكد الباحث المذكور أن إجماع المجتمع على قضية ما هامة يجعلها جزءاً لايتجزأ من الشريعة ثم شرح الفرق بين الإجماع الحقيقي وإجماع السكوت ليظهر أهميته والدور الحيوي الذي يلعبه شريطة قيامه على القرآن والسنة واستخدامه بصورة ذكية وخلاقة .

وفي الختام أوضح الجنير أن اعتبار الشريعة هدفاً وليس وسيلة كان السبب وراء جمودية الفكر الذي يتعاطى معها .

أما المقالة السادسة فهي بعنوان (ملاحظات حول الشريعة والفقه والاجتهاد) وقد افتتحها الكاتب مختار إحسان عزيز [٣] برأي حول التحالف المسيحي الإسلامي مؤكداً أن القبول بالمقدمة المنطقية التي تعتبر النصوص المقدسة ملزمة لنا في حين أن تأملاتنا الخاصة ومحاولاتنا المستقلة لتفسير هذه النصوص غير ذلك [٤].

ولقد تحدث هنا الكاتب عن وحدانية الخالق مبرزاً المفهومين الإسلاميين اللذين يحرمان الإكراه في الدين ويحضان على مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن .
وقد أكد عزيز على أن مفهوم دار الحرب ودار الإسلام هو نتاج ظروف سياسية خاصة وقد أيدته قلة من العلماء المسلمين المعاصرين [٥] .

---

[١] المرجع السابق ص ٣٠٦
[٢] المرجع السابق ص ٣٠٧
[٣] مدير مركز دراسات العالم الإسلامي في مالطة
[٤] المرجع السابق ص ٣٠٨
[٥] المرجع السابق : ص ٣٠٨

ولقد عرف عهد الذمة بأنه العقد الذي يعطي أهل الذمة حق العيش بأمان وفي التمتع بالحرية الدينية من هنا يستنتج أن الشريعة لاتناقض الحرية الدينية أو التعددية القانونية كما أنها لاتصطدم مع حق المواطنة .

وفي المقالة الثامنة التي حملت عنوان (حول ضرورة الاجتهاد) أبرز الدكتور خالد زيادة أهمية الجدل بين المسلمين ومناوئيهم حول العلاقة بين الدين والدولة وأكد على أن التعبئة الإسلامية صارت دعوة إلى الهوية السياسية الإسلامية وقد تضمنت هذه المقال دعوة ضمنية إلى عدم رفض التجارب التاريخية لفقهاء المسلمين وإلى الأخذ بعين الاعتبار بما طرأ على المجتمعات المسلمة التقليدية بفعل الثقافة الغربية وإلى عدم رفض الحداثة بدافع الحماية الشخصية الإسلامية من هيمنة الغرب ، ثم يختتم الكاتب مقاله بالحث على إعادة إحياء الاجتهاد[١].

وفي مقال بعنوان الشريعة والتعددية الدينية يفسر الدكتور برينز [٢] معنى الشريعة بأنها الطريق إلى الصلاح الذي يشمل كافة السبل الكفيلة بتحقيق أهداف الحياة الإنسانية في الدنيا والآخرة وهو مالا يبلغه تعريف القانون الغربي المسيحي .

ويقارن برينز أصناف الأفعال البشرية حسب تصنيف الفقهاء (حرام مكروه مباح مندوب واجب) في حين أن القانون الغربي لايتعدى حدود إلزامية الفعل أو عدم الفعل مؤكداً أن الأخلاقيات تندرج بالشريعة إلى جانب العدالة الاجتماعية خلافاً للقانون الغربي الذي يقتصر على العدل السياسي والإداري في غالبية معالجاته.

ويجري المذكور مقارنة بين القوانين الغربية وبين قوانين بعض الدول الديمقراطية التي تتبنى الإسلام كدين رسمي (كماليزيا) موضحاً كيف أن الأولى تخفف من معاناة الانتماء على أفراد الأقليات في حين تضحي الثانية بحقوق الأقليات بحجة حماية الإسلام في حين أن الإسلام يحمي حقوق الأقليات[٣].

ويؤكد هذا الباحث أن المبدأ الأول في التعددية هو حق انتماء الفرد إلى المجتمع الذي يريد وهو مباح حسب الفقه التقليدي شرط عدم اعتبار الارتداد عن الدين خيانة للمجتمع ، أما المبدأ الثاني فهو مبدأ تعددية الأنظمة القانونية في المنظومة الاجتماعية الواحدة وهو ماكان معروفاً في تاريخ القوانين الرومانية والبيزنطية والأوربية الغربية (في القرون الوسطى) ، كما هو معروف حالياً في قوانين بعض الدول الإسلامية وخاصة في مجال قانون الأحوال الشخصية ، وأخيراً فمبدأ التطبيق الشخصي للقانون أي الحكم على الفرد بحسب قانون المجتمع الذي يختاره وهذا وارد في مجالات محددة عند بعض المذاهب

---

[١] الاجتهاد ص ٣٠٨

[٢] مساعد سكرتير العلاقات بين العقائد والأديان في المجلس العمومي لكنائس السيد المسيح في نيويورك

[٣] المرجع السابق : ص ٣٠٩

الإسلامية ، ويخلص الكاتب إلى أن القانون الإسلامي يحتوي على المقومات الكافية التي تصلح لتطوير وتنمية مجتمع التعدد ويدعو إلى الحوار مع المسيحيين على أن يكون مع أهل الصلح وليس مع أهل الذمة.

وفي المقالة التاسعة التي سطرها الدكتور غازي صلاح الدين القباني [١] بعنوان الشريعة الإسلامية وأوضاع غير المسلمين عرض المذكور لتسامح الإسلام مع غير المسلمين برد ذلك إلى وحدانية الخالق وتأكيد القرآن على المساواة بين الناس جميعاً ثم انتقل إلى المفهوم القرآني الذي يحرم الإكراه في الدين ، ثم أوضح أن الإسلام ترك مجالاً واسعاً للتعايش مع العقائد الأخرى والاختلاط بها وسماحه لمختلف المجتمعات بالبقاء والازدهار على أرضه كما شرح دعوة القرآن المسلمين إلى التسامح مع أهل الكتاب والعمل معهم على نشر التوحيد مؤكداً أن العلاقة مع أهل الكتاب تتوقف على وجود الإسلام وحريته وفي هذا الصدد لفت الانتباه إلى ضرورة إخراج هذا المفهوم من بيئة القرينية العملية التاريخية [٢].

وقد قدم الدكتور صلاح الدين شرحاً لحقوق وواجبات أهل الذمة في المجتمع الإسلامي وقارن ذلك مع البيان العالمي لحقوق الإنسان وداحضاً مقولة أن الذمية تنطوي على الإهانة مؤكداً انسجام حقوق أهل الذمة مع الحقوق التي نص عليها البيان المذكور [٣].
ولقد سلط المذكور الضوء على تسامح أول دولة مسلمة أقامها النبي ﷺ مع المجتمع اليهودي في المدينة وعلى إرساء الرسول أسس دمج هذا المجتمع في المجتمع الإسلامي آنذاك على أساس أعمق هو احترام الإنسانية في الإنسان ، ثم أورد بعض الأمثلة التي تؤكد اقتفاء الخلفاء الراشدين تجربة الرسول ﷺ.

وتحت عنوان الأقليات المسلمة والشريعة في أوربا تحدث القس (غي سليمان لقمان) عن وضع الأقليات المسلمة في أوربا موضحاً أنهم يشعرون بحرية أكثر من الأقليات في بلاد المسلمين ، وأشار إلى أن التفرق على أسس إقليمية وعشائرية وسياسية كان يسم سلوك أبناء الجيل الأول في حين يتدنى فيه مستوى إقبال الجيل الثاني من الأقليات المسلمة في أوربا على الالتزام الديني رغم أن الإسلام لايزال هوية مشتركة لهم [٤] .

ويؤكد المذكور بأن دمج المجتمع الأوربي للأقليات المسلمة لايعني إفقادها السمات القومية ، والاتجاه في أوربا يتجه نحو مجتمع تتساوي فيه الفرص وتتنوع الثقافات في حد من التسامح المتبادل ، ويشير بأن نسبة محددة من أبناء الأقليات المسلمة تعتبر ملتزمة بأحكام الشريعة وأن الشريعة بقيت محصورة في إطار

---

[١] وزير الدولة السوداني آنذاك

[٢] الاجتهاد ص ٣١٠

[٣] المرجع السابق : ص ٣١١

[٤] سكرتيرة العلاقات المسيحية المسلمة في كنيسة هولندا الإصلاحية

النظام المحلي لهذه الأقليات دون التأثير في المجتمع المحيط بها وأن تدينها يقوم على الثقافة الكفيل بتفسير العبادات وذلك في ظل المشاكل الآتية [1].

- عدم تعرض الأئمة المهاجرين على المجتمع المضيف وعدم إتقانهم لغته .
- العقبات الإجتماعية في حال إضفاء الطابع الشعبي على عبادات أبناء هذه الأقليات .
- مشاكل الطلاق والزواج بين أبناء الأقليات المسلمة وأبناء المجتمع المضيف .

ويختتم سليمان قوله : إن الطريق إلى التعددية الثقافية في أوربا طويلة وشاقة وتتطلب التساهل من الطرفين وإن القادة الدينين المسلمين القادرين على الاجتهاد يجب أن يقدموا المساعدة لهذه المجتمعات المسلمة عن طريق إيجاد السبل الكفيلة بتطبيق الشريعة في بيئة قرينية مختلفة [2].

وفي المقالة التي حملت عنوان العلمانية والدين بدأ الدكتور محمد بن يونوسا [3] بتفسير المعاني المختلفة للعلمانية والزوايا التي ترى فيها والفكر الذي يتعاطى معها والقرائن التاريخية التي انطلقت فيه مشيراً إلى تعدد الديانات في العالم وزعم كل منها أنها الفضلى مؤكداً التطابق الجوهري بين الطبائع البشرية والاحتياجات الإنسانية المتنوعة في كل الأزمان .

هذه الأمور تدل بشكل قاطع على أن هناك ديناً واحداً حقيقياً محدداً من قبل إله واحد للتعاطي مع المشاكل الإنسانية في كل آن ألا وهو دين الإسلام الذي دعا إليه كل أنبياء الله والذي يمثل ضرورة روحية وفكرية واجتماعية وعالمية ملحة [4].

وأوجز يونوسا هدف العلمانية بإلغاء هيمنة الدين على صعيد الشؤون الإنسانية عن طريق تقديم نظام بديل ينشأ الناس بموجبه على أساس اجتماعي وفكري صرف موضحاً أن العلمانية برزت كحركة اجتماعية استقطبت طاقات كل الحركات الداعية إلى عدم إشراك الدين ولقد ميز بين العلمانية اللادينية والعلمانية المعارضة للدين ليؤكد أن الدولة العلمانية هي التي تساعد على الترقي الاجتماعي الصحيح دون إعاقة النمو الديني وأوضح أن أصبع الإدانة للعلمانية تشير به الكنيسة المسيحية الغربية التي ترى الأولى وقد أحلت نفسها من الرابطة المسيحية الدينية سعياً وراء الفلسفة الإجتماعية الأخلاقية القائمة على استقلالية الحقيقة العلمانية والاعتماد على تجربة الحياة المثبتة بالعقل وحده .

ولقد خلص المذكور للقول بأن العلمانية الغربية المنشأ تمثل حلاً للمشاكل الغربية وأن المعركة قائمة بالدرجة الأولى بينها وبين الكنيسة [1].

---

[1] الاجتهاد ص ٣١٢

[2] المرجع السابق ص ٣١٢

[3] الأستاذ في جامعة أحمد وبلو في نيجريا

[4] المرجع السابق : ص ٣١٣

وأما المقالة الثانية عشرة التي حملت عنوان (الدين والعلمانية) فقد بدأها القس (هانز كلاوتكه) باستعراض الآراء المختلفة التي تعرف العلمانية مشيراً إلى أن بعض المسلمين يستخدمون العلمانية لوصف الغرب بطريقة سلبية في حين يعتبر بعض مسلمي الشتات في أوربا أن العلمانية هي المتنفس لهم ولقد أكد أن مقاومة الكنيسة للعلمانية كانت بدافع إحساسها بالخسارة المادية والمعنوية [٢]

وأوضح المذكور أن العلمانية كانت موجهة ليس ضد العقائد فحسب بل ضد القوة الفكرية التي حملت هذه العقائد وضد الكنيسة الغربية في القرون الوسطى وبين أن العلمانية أفقدت الروحانيات المكانة المرموقة التي كانت تحتلها ، هذا فضلاً عن أنها تجاوزت حدود مجرد الفصل بين الدين والدولة .
ويشير كلاوته إلى ما يشهده القرن العشرون من اختلاف إيجابي في نظرة الكنيسة إلى العلمانية التي بات البعض يرى أنها تمهد الطريق أمام ترق جديد للإنسانية وللعالم ككل [٣].

وتحت عنوان " العلمانية والدين " بدأ الدكتور (برت براينز) [٤] المقالة الثالثة عشر بالتنويه بالخطأ في التفريق المطلق بين العلمانية والدين وخاصة من قبل دعاة التدين الذين يعارضون العلمانية بما في ذلك من تأثير على الحوار الديني العلماني ، لكن ذلك لم يكن ليمنعه من إظهار الخلاف الجوهري بين العلمانية والدين رغم القاسم المشترك بينهما ألا وهو تمثيل كل منهما للمكان الذي يمكن ارتقاؤه والانطلاق منه في محاولة تغيير مجرى التاريخ [٥].

ولقد شرح المذكور ديناميات العلمانية والدين وأن هذه الدينامية في المفهوم اللغوي الغربي هي مجموعة الأفكار التي تختص بالإيمان والسلوك والحكم وهي إجمال للحقيقة في نظام من الإيمان والممارسة يصلح كأساس لعيش بني الإنسان وأن دينامية العلمانية هي اجمال لكل أبعاد الحياة الإنسانية في نظام ذي مغزى يقوم على الاعتقاد والعمل ملفتاً إلى تعدد العلمانيات شأنها شأن الأديان[٦].

ولقد أشار المذكور إلى أن العلمانية تفهم العالم من خلال ما فيه دون أن ترى حاجة إلى أي مصدر آخر وأن الدين يفهم ما في العالم من خلال المصدر الأسمى الذي لا يعلوه شيء ، وهكذا فالخلاف جوهري حول المرجعية الأسمى للقيم الإنسانية في وقت يشهد العالم عودة الفيزيائيين إلى التعاطي مع المشاغل الميتافيزيائية التي تتعاطى معها العقيدة الدينية .

---

[١] المرجع السابق : ص ٣١٣
[٢] الاجتهاد ص ٣١٤
[٣] المرجع السابق : ص ٣١٤
[٤] مساعد سكرتير العلاقات بين العقائد والأديان في المجلس العمومي للكنائس السيد المسيح في نيويورك
[٥] الاجتهاد ص ٣١٤
[٦] الاجتهاد ص ٣١٥

وفي المقالة التي تحمل عنوان (الدولة والدين والعلمنة في التجربة الأوربية الغربية) بدأ الدكتور جورجي نيلن [1] بالإشارة إلى أن أبرز المجالات التي شهد فيها المجتمع الأوربي ضغطاً على تقاليده وأعرافه من جانب الأقليات المسيحية في أوربا وهو مجال العلاقة بين الدين والدولة وأكد أن وجود جيل جديد من المسلمين في أوربا يستدعي مراجعة تاريخ نشوء المجتمع الأوربي واستعراض التبلور التاريخي لعلاقات الكنيسة بالدولة وأضاف إلى أنه لابد من معرفة موقع المسلمين في هذا الموقع الأوربي بما يحملوه من مفاهيم في ضوء التكيفات الحاصلة والمطلوبة .

ويتابع المذكور القول إن إيجاد مكان للأقليات المسلمة في مجتمعات أوربا يرتب على الأقليات المذكورة أن تتكيف فكرياً مع الوضع السائد وأن تفهم مضامين هذا الوضع الغريب عنها وهذا أصعب جداً على الغالبية التي أتت من مجتمعات تألف المؤسساتية الدينية باستثناء الأتراك الذين ألفوا الفصل بين الدولة والدين .

وخلص الكاتب إلى أن هناك وجوداً للمسلمين في أوربا ولكن يجب أن تكون مشاركتهم فعلية وليس مجرد متفرجين [2]

وتحت عنوان دور المؤسسات الدينية والعلماء في مجتمع مسلم معاصر استهل الدكتور طيب زين العابدين المقالة الخامسة عشرة بالتأكيد على أهمية اعتبار التعاليم الإسلامية (المعيار الأسمى لقياس الأداء الإنساني شرط عدم حصر القيمة على كل مجالات الدولة والمجتمع في علماء الدين دون غيرهم من المتخصصين .

ودعا المذكور إلى إلقاء مهمة التعليم الديني على عاتق مديرية أو وزارة خاصة في الدولة على أن يمارس هذا التعليم في إطار أشمل يضم مختلف العلوم ومن قبل أشخاص مدرسين من قبل علماء الدين فحسب ...

واستعرض المذكور الأنماط التبليغية التي تهدف إلى بناء مجتمع الإسلامي وهي :

- النمط العنيف الذي تتبناه الجهاد في مصر .
- النمط السياسي الذي تتبناه الجماعة الإسلامية في باكستان .
- النمط الصوفي الذي تتبناه جماعة التبليغ في الهند .

ولقد أكد المذكور على اتجاه العمل التبليغي الذي يؤديه المثقفون المسلمون من غير الفقهاء داعياً هؤلاء إلى التعويل على جيل الشباب على نحو تقربه من الحداثة والتطور والنهج والمسالم ، وانتقل المذكور إلى الحديث عن النجاح الذي حققته التجربة السودانية في مجال جباية وإنفاق أموال الزكاة دعماً للمجتمع ككل وملفتاً الانتباه إلى حالة التبلد الاجتماعية والجمود العلماني التي دفعت الخلفاء إلى تبني بعض

---

[1] مركز دراسة الإسلام والعلاقات المسيحية – المسلمة في كليات سيلي دو في برمنغهام – إنكلترا

[2] الاجتهاد ص ٣١٦

القوانين الغربية التي أوصلت المجتمعات المسلمة إلى حالة وجدت فيها الشريعة محصورة في إطار قوانين الأسرة .

وفي المقالة قبل الأخيرة والتي حملت عنوان (حقوق الإنسان والدعوة الإحيائية الإسلامية) استهل الدكتور وليد سيف بحثه ملفتاً الذهن إلى حجم الخطر الكامن وراء نظرة القوى الغربية إلى الإسلام على أنه دين العنف والتطرف [١] .

ولقد أوضح المذكور أن الأصولية عبارة أوجدها الغرب ويتبناها الإعلام في بعض البلدان العربية ، وهي تعكس قرينة تاريخية وسيوثقافية مختلفة كل الاختلاف عما هو مألوف في البيئة العربية والمسلمة كما يعطي انطباعاً خاطئاً لعدم تنوع الفئات والجماعات المسلمة .

وينتقل المذكور بعد ذلك إلى الحديث عن الحركة الإحيائية الإسلامية معدداً أهدافها بأنها تدفع إرادة ترميم المجتمع المسلم والترقي به إلى المستوى الرسالي العالمي وبالآليات الآتية : ١- نموذج الاعتدال الذي يعكس البناء السائد ٢- الثوري الذي يستهدف الأنظمة المقتدية بالغرب ٣-النزعة العسكرية التي تتبنى التحرير .

ويرى الدكتور سيف أن المطلوب هو تغيير يستلهم أهدافاً مستنبطة من مقاصد الشريعة الإسلامية منبهاً إلى خطر تصور الغرب للإسلام بأنه عدو للسلام العالمي ومحذراً في الآن نفسه من خطأ اعتبار الغرب وحده الضامن لحقوق الإسلام والعالم[٢].

ولقد أكد إلى توسع المدارك الفقهية على مستوى الحداثة والتطور وخاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان على ضوء الفهم الغربي الصحيح لحيثيات المكان والزمان ، وخلص بعد ذلك إلى الحث على اعتناق الديمقراطية المنظمة كحل أمثل يضمن خلق التوازن في هذا المجتمع[٣] .

المبحث التاسع

العلمنة الواقعية في دارنا العربية

لقد أطلق بيندر على عمليات التحديث التي تطال المجتمعات الإسلامية تسمية العلمنة الواقعية [٤] .

ولقد وجدنا هذا المصطلح يتردد أيضاً من قبل بعض المفكرين [٥] ، بيد أننا لاحظنا أن هناك أكثر من جهاز مفاهيمي يتردد لدى الأدبيات الثقافية بالمسميات الآتية : العلمنة الإيجابية – العلمنة الجديدة –

---

[١] الاجتهاد ص ٣١٨

[٢] الاجتهاد ص ٣١٨

[٣] الاجتهاد ص ٣١٩

[٤] مجلة الاجتهاد ، دار الاجتهاد بيروت السنة الرابعة العددان ١٥ و ١٦ لعام ٩٩٢ ص ١٢١ وما بعدها

[٥] د: محمد أرغون : الفكر الإسلامي دار الساقي بيروت ٩٩٠ ص ٢٠٦

العلمنة الحرة – الموقف من المعرفة – العلمنة النضالية – العلمانوية – العلمنة الإسلامية [1] العلمنة المنفتحة [2].

هكذا يتضح أن الجهاز المفاهيمي لاي عدو أن يكون مصطلحاً دارجاً غير محدد المعالم ومنضبط السمات والعناصر ، هذا على الصعيد الفكري والثقافي والاجتماعي أما إذا رصدناه على الصعيد الحضاري فالأمر يزداد اختلاطاً واشتباهاً وغموضاً .

لقد سقطت معظم مفاهيم ومثل هذا الغرب على يد الرأسمال الطفيلي الشره الذي لاهم له إلا جمع المال ، وإذا كان المقام لا يتسع لتبيان هذا السقوط المريع فحسبنا الإلماع إلى تلك الصيرورة المحزنة المخيفة التي حدت عالماً كبيراً مثل (فيبر) للكلام عن " خيبة العالم " هذا المصطلح الذي انبرى الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه للتعمق في تفكيكه وحرثه وتصنيف كتابه الشهير حول ذلك [3].

في هذا الكتاب الهام استعار غوشيه من (فيبر) مفهوم مديونية المعنى ثم أخذ يفكك بنيته على صعيد المجتمعات المسيحية كاشفاً ما أدى إليه التصنيع والعلمنة والاقتصاد الحديث وما قادت إليه الحضارة الشيئية من تراجع المسيحية وانكشاف العالم عن حقيقته المادية العارية ، وهذا هو عين ما توصل إليه المؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل فقد عمد المذكور إلى دراسة الحضارة الأوربية منذ لحظة صعودها حتى بلوغها أوج انتصارها .

وفي نظرنا إن أية تجربة إنسانية إنما تتحرك من خلال جدلية : مثال / واقع ولقد طرح الغرب آمال وتشوفات إنسانية لاسيما في عصر النهضة والتنوير ولكنه انتهى كما قال غارودي إلى هذا الوضع المحزن .

هذا هو مصير العلمنة وهو مصير لا تحسد عليه والمطلوب منها أن تعود إلى منطلقاتها الأساسية كموقف من المعرفة وموقف من حق الروح الإنسانية المتوترة دائماً نحو الارتقاء .

والسؤال المطروح هو : إذا كانت العلمانية تعاني أزمتها وهنالك محاولات رصينة لتجديدها (العلمنة الجديدة) فكيف بها إذن تتكلم عن نهاية التاريخ لصالحها(مقولة فكوياما) ناسية متناسية الكلام عن حتفها ونهايتها المشؤومة ثم كيف بها تتكلم عن قيادة العالم وهي نفسها منقادة من أنفها إلى مصير مدمر .

---

[1] حوار المشرق والمغرب المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط ١ ١٩٩٠ص ٣٤ وهو تعبير للدكتور حسن حنفي

[2] د. محمد أرغون العلمنة والدين دار الساقي بيروت ص ٩١

[3] Marcel gauchet : le descendantement du monde , ed , gallimard, paris , 1998

إن سبعين إلى ثمانين بالمائة من السكان في المجتمعات الإسلامية فقد فقدوا توازنهم أو بوصلة توجيههم وهم يعيشون فوضى معنوية هائلة لا يمكن وصفها لأن قيمهم المعنوية التقليدية قد احتصرت ودمرت بعنف من قبل الثقافة المدعوة حديثة[1]

وحقيقة الأمر أننا نعيش الآن (في العالم الإسلامي) في طور التعلمن الكاسح والشائع دون أن نستطيع رؤيته في طبيعة العلمانية الصرفة ودون أن نستطيع رؤية العمليات العديدة التي تنتج بواسطتها عملية العلمنة والدنيوة يوماً بعد يوم ، ثم نغمض أعيننا أو قل يغمضون أعيننا بواسطة المفردات الإسلامية التي تحجب عملية التعلمن هذه وتبرز ما يحصل الآن وكأنه ديني إسلامي هذا في حين أنها تجري تحت غطاء هذا الإسلام عمليات العلمنة اتساعاً وتدميراً .

قلت أكثر اتساعاً وتدميراً لأنها أولاً غير مرئية من قبل المسلمين في كامل وضعيتها وماديتها الإيجابية ولأنها ثانياً تدمر العوالم القديمة وتخلق العوالم الجديدة ، ولكن نظراً لغياب التحليلات العلمية المعقدة عن ساحة التجمعات العربية والإسلامية ، فإن أحد لا يعرف شيئاً من شيء ونجد أنفسنا نتخبط في فوضى معنوية كاملة ...

قلت فوضى معنوية وكان يمكن أن أقول إنها فوضى سيمولوجية أيضاً فهذه الفوضى لا تخص نظام اللغة فقط ، وإنما تتجاوزه لكي تشمل كل مظاهر الحياة الإسلامية ومناحيها وباختصار إننا نشهد خلط القديم بالحديث بشكل منفر ومضطرب معنوياً ودلالياً [2].

هكذا يمكن القول إن العالم الإسلامي يدمر قصداً أو عن غير قصد والعلمانية تشارك في هذه التراجيديا المؤلمة فكيف نتكلم عن علمنة إسلامية ، وهل العلمنة الإسلامية تتم مجردة عن التصميم والتخطيط العلمي والخيار الحضاري والقبول الوجداني ؟؟

ثم كيف نتكلم عن العلمنة الواقعية أليس الأفضل تسميتها بالعلمنة الكاسحة والمدمرة ...
أليس الأفضل أن ندعو إلى حوار الحضارات من خلال مبدأ : دع الزهور تتفتح ولنتبار ، فهذا هو الطريق السليم من أجل خلق العالمينية الكونية " نسبة إلى رب العالمين " وصياغة الشخص البشري ذي الحقوق والعظمة والكرامة .
إن أية علمنة ستكون – كما كان عليه الحال في تركيا أتاتورك – كاركاتورية شكلانية فوات وخواء ما لم تنطلق من الجذور العميقة من الفيزيائية الاجتماعية ، أي من الضمير القومي ومن المتخيل العام ، من منطق الأمة وقيمها ومناط شرفها وحماسها واعتزازها وهويتها وشخصيتها وقسماتها الثابتة وفلكلورها

---

[1] د. أرغون العلمنة والدين بيروت دار الحوار ص ٦٧
[2] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٢٩١

وقصصها الشعبية ونظرتها إلى الوجود وأريجها الروحي ومن زفيرها المقموع ومن حسها في الأرض لاسيما الأرض المغتصبة فلسطين – قلب العروبة .
هذه هي الفيزياء الاجتماعية التي تكلم عنها علماء الاجتماع ، وهذه هي البنية التحتية التي تنجز الصرح أي البنية الفوقية ...

ولن يكون هناك رأس كاسح في جسم كسيح يقوم على أقدام هشة ، وإن أية حركية أو ديناميكية أو فاعلية إنما – كما قال أوغست كونت – يجب أن تنطلق من السكون أي من ثوابت الحياة وأصول المجتمع وأساسياته تماماً كما يحدث في عالم الفلك[١].

وعلى هذا الأساس فإن أي تأسيس للعلمنة على صعيد العالم العربي (الذي يشكل الإسلام جدولاً عميقاً في حياته) إنما يجب أن يكون محمولاً على قاعدة الذات والهوية ...
وهذه هي جدلية الحياة والواقع والتاريخ والحضارة والطبيعة والتأسيس على صخرة رصينة ، وليس تأسيساً عدمياً معلقاً في الفراغ ، وبغير ذلك فالدوران في حلقة الخواء الجهنمية التي دارت حولها كثيراً من الدعوات التي شهدها مجتمعنا العربي في العصر الحديث ...
المسألة أولاً وأخيراً في جدلية العروبة والإسلام (فيزياؤنا الاجتماعية) والتي هي بحد ذاتها جدلية الصورة والإطار ، الإطار يغني الصورة بهاء والصورة تمنح الإطار غائيته وهدفه ومعناه .
جدلية الروح والجسد ، الروح ترنو وتتشوف إلى المثل الأعلى والأسمى ، والجسد الواقع القاعدة الحامل الذي تنطلق منه الروح وتتجوهر فيه باتجاه عالم الخلود ..

هذا على صعيد جدلية حركة الروح والذات أما على صعيد جدليتنا مع العلمنة والآخر فلا يمكن لهذه الجدلية أن تؤتي أكلها الناضجة وثمارها اليانعة إلا باعتراف بهويتنا التاريخية ومقومات هذه الشخصية وتراثها الإنساني لا على أساس اقتلاعها وإقصائها وطمسها وتشويهها ومحاصرتها ، وهذه هي عين دعوة المفكر الكبير جارودي في كتابه حوار الحضارات ، وهو عين ما حدث في القرون الوسطى بين الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية من قنوات الاتصال بتأثير ابن رشد وغيره وكان ثمرة ذلك فكر توماس الأكويني وغيره [٢].

إن العقل والمنطق والإرادة هي الفعاليات الأكبر التي تنتج المعنى وتسربل الحياة وهي وراء هذا التقدم الهائل الذي قطعته الروح الإنسانية في معراجها نحو تحقيق الشرط البشري (فينومينولوجيا الروح لهيجل أو تمظهرات الروح) .

---

[١] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٢٩١

[٢] انظر الدكتور حامد ربيع ، وهو يؤكد وجود نسخة من مقدمة ابن خلدون في إحدى الأديرة القديمة وهي لاتزال باللغة اللاتينية ، سبق الإشارة للمرجع .

ومقابل ذلك فالقوة والعنف والبطش والاختراق والإقصاء والتهميش ، هذه الأمور لا يمكن أن تخلق المعنى والقيمة فهي أنتي (anti – ضد) معنى أو اللا معنى واللا قيمة.

إن من أهم خصائص القيمة أنها أولاً قطبية أي لا تفهم إلا بالمقارنة مع النقيض وهي من جهة ثانية فعالة وحركية وناشطة وهي تنجز المعنى تحت أقسى الظروف .
قد يوضع حبل المشنقة في عنقي رهاناً لتجديفي بالحاكم فأرفض فأخلق المعنى ، وبالعكس فواضعو الحبل لا ينتجون إلا اللا معنى .

على هذا الأساس لا نستطيع أن نسمى غزو أمتنا واختراقها نسمي ذلك معنى قيمة .. علمنة لأن هذا الغزو لم يتحدد على أساس موقف للإرادة الحرة والعقل غير المكبل بالأبهاظ والأثقال والأكبال .

إن هذا الغزو الثقافي الموجه إلى قلعة ضميرنا ووعينا ، صخرة كبيرة ضاغطة على احساس أمتنا ومنطقها العام ونظرتها الحرة إلى الحياة وثوابتها الحضارية وقسماتها المشتركة ، إن هذه الفعلة تتحرك خارج هذه الإرادة الشعبية المستقلة المستخلصة استخلاصاً سائغاً في عمل تاريخي يتيح للعربي أن يصنع مصيره وقدره وتاريخه حراً مستقلاً .

إن عملاً تاريخياً حراً صادراً بصدق وبتفاعل إرادي مستقل عميق وبحوار حميم بين حضارتنا والعلمنة هذا الحوار لا يكون سليماً إلا إذا صببنا عليه عصارتنا الهاضمة على حد تعبير الراحل جمال عبد الناصر وأفرزنا الأنتيبيوتيك – المضاد الحيوي ، ثم أدخلناه في نسيج حياتنا ومقومنا العضوي عندئذ يدخل دائرة المعنى ويسمى علمنة ، وماعدا ذلك فعلمنة كاركاتورية شكلية باهتة لا روح فيها ولا فاعلية.

إن شخصية أية أمة إنما تقوم على قسمات وبصمات ثابتة أشبه ما يكون بالصخرة الصلبة التي يعلوها التراب ، وهذه الصخرة هي التي تكسب الأرض شكلها وقوامها وديمومتها وقد تحول ظروف كثيرة دون أن تظهر الأمة قسماتها الحقيقة ، ولكن سرعان ما يذوب الصدأ وتتآكل طبقات التراب ويعود المكبوت تماماً كما حدث في الجزائر عندما جهدت فرنسا لطمس شخصية شعبنا العربي ، وتماماً كما حدث في تركيا حيث فرضت معاهدة لوزان علمانية كاريكاتورية باهتة تسفه شخصية الأمة.

وها نحن نسمع ونرى عودة المكبوت الإسلامي الذي يمثل قسمة رئيسة في شخصية هذه الأمة وتماماً كما تفعل الصهيونية ومن ورائها في طمس شخصية شعبنا العربي في فلسطين ضاربة عرض الحائط حقائق الحياة وثوابتها ونواميس الله والتاريخ.

دعني أدون أغاني الأمة ولا تهمني بعد ذلك السياسة ، حديث لمفكر إيطالي يعانق مظهراً من مظاهر الثوابت في نسيج الأمة .

على هذا الأساس أكد بوتول أن سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد وأكد مفكر آخر أن السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي مقومات المجتمع .

وعلى هذا الأساس أكد ميشيل دوبري أنك إذا أردت أن تلتمس السياسة تجدها في الأيديولوجيا وإذا أردت أن تلتمس الأيديولوجيا وجدتها في الدين وإذا أردت أن تلتمس الدين وجدته في الفيزياء الاجتماعية [1] .

إن الفيزياء الاجتماعية لأمتنا العربية وتضاريسها ومقوماتها هي الأساس الفذ لكل مستقبل ولن يسعف ويفيد حكامنا ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم الغفلة أو التغافل عن حقائق أمتنا في وحدتها وهويتها وذاتها وخيارها الحضاري .

لقد رفع الخديوي إسماعيل عقيرته عالياً مدللاً بأن مصر قطعة من أوربا ، فهل وجد رأيه هذا " ما صدقاً " من الواقع أو صدى من الحقيقة ؟؟؟

لقد راهن منظرو كامب ديفيد ومهندسوها عرباً وصهاينة على نجاح التطبيع في أرض الكنانة فأين هو " الماصدق " لهندسة الخواء .

لقد وضع المفكر " ده كامبل " المعادلة الآتية كشرط لأي عمل تاريخي : استشراف ، معرفة ، قدرة وإن المتعاملين مع أمتنا يجهلون أو يتجاهلون هذه المعادلة ، ومن أين لهم تلك القدرة إذا تجاهلوا ردود أمتنا وإذا لم يستشفوا مفهوم شخصيتها.

إن هذا الشعب العظيم ورث عن آبائه الحياء والفروسية ، وهو يعيش بثلث معدته ويستف التراب ويقرط الحصى إن كان ذلك ثاراً للكرامة [2].

ولقد قدم هذا الشعب للإنسانية أعظم رسالة خالدة ، وهو لن يرضى عن تخليه عن هذا الدور الإنساني وعن هذا الشرف الذي توج رأسه ، قال تعالى : (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلونَ) (الزخرف: ٤٤)

وهذا هو سر خلود قادتنا وأبطالنا وعلمائنا الذين تجسدوا مشروعنا الإنساني التاريخي أمثال عمر بن عبد العزيز وحسن البصري وغيلان الدمشقي والإمام الأعظم أبي حنيفة وابن حنبل وصلاح الدين وجمال عبد الناصر .

---

[1] سبق ذكر المصدر

[2] لطفاً راجع قصيدة الشاعر الشنفرى

وصف أحدهم الزعيم بقوله : إنني أنحني إليه إكباراً لأنني أجد عبره مشروعاً يهمه كما يهمني لكن يتجاوزه كما يتجاوزني [1].

لقد ارتقى هؤلاء إلى ذروة الصفاء الروحي فلم يكن إلههم هواهم بل لقوا ربهم وهم لا يملكون قطميراً ، ولعمري كم نحن بحاجة إلى مثل هذه الذروة الشامخة من الصفاء الروحي والخلقي من حكامنا في إنكار ذواتهم وعندئذ حق لهم علينا كل طاعة وحب وتضحية .

ومن جهة أخرى نحن بحاجة إلى إعادة طرح مشروع الأمة بما يتفق مع راهنيتنا أي طرح مشروع يقوم على عقد اجتماعي عربي نهضوي قوامه المحورية الأخلاقية ونسيجه الديمقراطية وحقوق الإنسان وكرامة المواطن ومناطه الخيار الحضاري ولحمته قطبية المرأة وسداه الشرارة الإلهية والقيم الروحية النابعة من الأديان ومنطقه العقلانية و المجتمع والانفتاح الحضاري على الغرب وعلى كافة منجزات التقدم والخير والحضارة .

في هذه اللحظة الفلسفية عندئذ نؤدي للروح حقها وللعقل شرفه وكرامته وعندئذ تدخل العلمانية إلينا سليمة من شوائبها أو بالأصح – وبعد إعادة صفاء روحنا – نجدها في نسيج بنائنا .

البحث العاشر

" مسألة القومية والتحديث والعلمنة الواقعية "

كنا قد أرهصنا لموضوعنا هذا بمقاربات تعرضنا فيها للقوى الفاعلة في الإنسان : ضميره ، إرادته عقله على ضوء الحقيقة – الوحي وكان هدفنا من ذلك القبض على أولويات التفكيك والتحليل للمسائل التي تواجهنا كالقومية والتحديث والسياق الاجتماعي الذي بين ظهرانينا ومسايرة العصر العلمي أي الثورة العلمية التكنولوجية والمشروع الحضاري وخصوصية القومية العربية وتميزها عن السياق الحضاري الأوربي واستلهام معالم المستقبل والعناصر الثابتة في التراث والأصالة والمعاصرة ومظاهر التغريب في حياتنا والإبداع الاجتماعي وتحديات العصر وغير ذلك من الأمور .

والذي دفعنا إلى التعامل مع هذه المواضيع مقال موسوم بعنوان : الحل الإسلامي إمكانياته وحدوده بقلم فريد مان بينز [2].

---

[1] جورج بوردو : الدولة ترجمة سليم حداد ، بيروت

[2] مجلة الاجتهاد ، دار الاجتهاد بيروت ، السنة الرابعة العددان ١٥ و ١٦ عام ٩٩٢ ص ١٢١ وما بعدها .

ولقد وجدت من المناسب تقديم ملخص مبسط لأمهات الأفكار في هذا المقال على أن نعقب على ذلك بالردود والتقويمات المناسبة .

ماهي الخطوط الأساسية في هذا المقال ؟؟

يستهل الكاتب مقاله مستشهداً برأي (غوكالب) أحد المفكرين الأتراك المتضمن انتماءه إلى الأمة التركية وإلى الإسلام والحضارة الغربية .

كيف تم هذا التلفيق المتناقض ؟؟

في رأينا هذا الكاتب (غوكالب) جسد على صعيد واحد المستويات الثلاثة : الثقافة القومية ، الديانة الإسلامية ، الحضارة العالمية ، وبالتالي يكون غوكالب بذلك قد وضع الأسس النظرية للعلمانية المؤهلة باقتدار للاضطلاع بمهمة التحديث والعصرية .

وفي نظر (غوكالب) أن المدنية التركية على عهد العثمانيين لم تكن إسلامية بل هي خليط من المدنية الرومانية الشرقية ومن الروافد العربية والفارسية ، وهو الأمر الذي يبرر التخلي عنها لاسيما أنه سبق للأتراك أن تخلوا عن حضارة الشرق الأقصى عندما انتقلوا إلى مناطق الشرق الأوربي واعتنقوا الإسلام .

ويشير الكاتب إلى ناحية هامة هي أن المسلمين أظهروا منذ البداية مقاومتهم حيال الفصل بين مختلف مجالات الحياة وذراها وحقولها حيث يشعر الفرد بانتمائه لجماعة سياسية معينة وبأنه ينتمي إلى جماعة دينية كما يشعر بقوة التحولات الإجتماعية التي تدور حوله .

لقد أثار هذا الكاتب مسألة إخفاق محاولات الاندماج القومي بآلية العلمنة في مجتمعات الشرق الأوسط في الحقبة التي أعقبت الاستقلال راداً ذلك إلى أن هذه الدول كانت لاتزال في طور مادون القومية كما أن هذا التحديث اعتمد الاشتراكية القائمة على القسر الاجتماعي إضافة إلى القسر القومي والمثال الحي على ذلك : الجزائر – تركيا .

ولاينسى الكاتب أن يعرض التجربة الناصرية محللا فشلها باعتمادها على الذات إضافة إلى ماتعرضت إليه من الأخطار الخارجية واستهدافها تحريك الجماهير وإن كان التحديث اقتصر على الدولة دون الجماهير التي بقيت متمسكة بالتقاليد الإسلامية .

ولقد عرض المذكور للحقبة الساداتية وظهور فئة من القطط السمان وحدوث رد فعل شعبي ضد هذا السفه الاستهلاكي .

ويتساءل المذكور : هل بإمكان الإسلام أن يقدم الشروط الكفيلة لقيام مجتمع صناعي ؟؟ .

لاينكر المذكور أنه ليس بالضرورة المنطقية قيام الارتباط بين التحديث والعلمنة إذ أن هناك تجارب تحديثية غير أوربية تنطلق من العلمنة مثل تجربة النرويج التي اعتمدت على حركة نهضوية تقوية ، والأمر نفسه بالنسبة لتجربة اليابان .

ويذكر الكاتب بوجاهة رأي فيبر ودور البروتستانتية في إزكاء روح الرأسمالية ، وهكذا وعلى خطي فيبر يعيد إلى الأذهان رأي رودنسن وأسباب عدم توجه المجتمع الإسلامي صوب الرأسمالية وانتهاجه هذا الطريق .

ولاينكر بينز أن الإسلام يتفرد بين الأديان التوحيدية الكبرى الثلاثة لجهة اقترابه من فهم العالمية والمساواة وتنظيم كافة جوانب الحياة الإجتماعية ، وهنا يعرض لرأي الأصوليين الإسلاميين المدللة بضرورة الاستناد إلى السنة النبوية لمواجهة الظروف المستجدة على اعتبار أن هذه السنة صيغت بصورة مرنة للغاية بحيث تتيح استيعاب كل مستجد .

بيد أن المذكور يوجه السؤال التالي : ماهي سمات هذا المجتمع الإسلامي الذي تسيطر عليه الأصولية من جانب ويكون في الوقت نفسه مجتمعاً صناعياً ، ثم ماهي النتائج الفقهية والسياسية المتمخضة عن ذلك لاسيما أن العودة لإحياء الشريعة الإسلامية قد صيغ في توجيهات عامة وهو مطلب تختلف صياغته من فقيه لآخر .

ويتابع الكاتب قوله : إن فكرة التحديث في مجتمع إسلامي متكامل تبدو فكرة ممكنة دون أن يعني ذلك علمنة كافة مجالات الحياة .

ومرد ذلك إيمان المسلم بإله متعال مفارق وبحياة دنيا لها قانونها الخاص ، وهذا هو موقف أساتذة الفلسفة المصريين أمثال حسن حنفي وفؤاد زكريا الذين ينطلقون من تاريخية الإسلام وتأويل الشريعة تأويلاً واقعياً متنوراً عقلانياً يقدم خطاباً عصرياً لتحديات الحداثة ، والأمر على خلافه بالنسبة للأصوليين الذين يصرون على تأطير وأسلمه كافة مجالات الحياة بالشكل الذي ينتهجه المعهد العالمي للدراسات الإسلامية .

وفي نظر المذكور إن إشكاليات التوحد الإسلامي لاتتأتى من التناقص القائم بين العلمنة وبين أسلمة كافة جوانب الحياة بقدر ما تتأتى من التأويلات الإسلامية المتناقضة لاسيما ذات الأساس العقدي والأيديولوجي .

هذا وينتهي المطاف بالكاتب للتدليل بأن المسلمين عجزوا في بداية القرن التاسع عشر وقبله عن الوقوف أمام موجة العلمنة من قبل الدولة العثمانية والدولة الصفوية ودولة المغول في الهند .

ويسمى الكاتب هذه العلمنة في المجتمعات الإسلامية بالعلمنة الواقعية أو المفروضة حكماً .

وبيان ذلك – والقول لبينز – أن الإسلاميين رفضوا من جهة أولى جعل الدين أمراً أخلاقياً يؤدي في النتيجة إلى العلمنة وإلى تحديد المجالات الإجتماعية .

ومن جهة أخرى ستقود الأمور الموروثة المواقف القائلة بتطبيق الشرع بحذافيره إلى العقدية وإلى الأدلجة مما يصعب معه الوصول لوضع حلول للمسائل المطروحة .

وكحل وسط لهذه الإشكاليات والشرور يقترح طرح المبادئ المنطلقة من مفهومي الضرورة والمصلحة ليتاح للمسلم مواجهة التحديات ، وإن تصرفاً من هذا القبيل ليس تصرفاً علمانوياً يفصل بين الدين والسياسة كما أنه لايلزم المسلم بتحقيق ذاته من خلال مبدأ دنيوي فقط هذا فضلاً عن أن هذا الموقف يقود إلى علمنة واقعية تجمع بين السياسة والمجتمع .

تقدير وتقويم

لن نتمكن من الإجابة عن كافة النقاط ، ولهذا فإننا نقتصر على تسجيل الملاحظات الآتية :

١ – الإسلام والمسألة القومية والحضارية : مما لاجدال فيه أن الإسلام لايتعارض مع طبائع الأشياء وقوة حقائق الحياة والعناصر المركوزة فيها [1] ، إذ الإنسان يتماهى بالضرورة والفطرة مع التشكيلات الاجتماعية الطبيعية التي هي وليدة نواميس الله وفعله في التاريخ والمجتمع والحياة وكل ماهو محظور على الإنسان المسلم العتو والاستكبار وهو ماعبر عنه القرآن الكريم بقوله :

(وَلا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) (النحل:٩٢) وتبعاً لذلك فنحن مع غوكالب لناحية تدليله كمسلم بالانتماء إلى أمته التركية وإن كنا نخالفه لجهة موقفه كمسلم من الحضارة الغربية ، إذ سيان عنده أن يخلع الشعب التركي ثوبه الحضاري الإسلامي ليرتدي ثوب الحضارة الغربية مثلما فعل في المرة الأولى عندما خلع حضارة الشرق الأقصى .

وفي نظرنا إن هذا الموقف لايتفق مع المبدأ القومي أو المبدأ الحضاري أو المبدأ العقدي الإسلامي .

فالمسلم مدعو إلى أن يكون في حالة مستمرة من الإبداع والخلق والتجديد ، وهو ماسبق بحثه تحت عنوان الجهد الخلّاق effort createur ، بل وفي نظر الإسلام إن كل يوم يأتي يجب أن يشتق عن خلق جديد .

---

[1] وهذا هو الميثاق وهو نوع من الإسلام الفطري وهو ختم الله به قلب كل إنسان يأتي إلى هذا العالم انظر د. محمد أرغون ولؤي غارديه ، الإسلام الأمس والغد ، ترجمة د. علي المقلد ، دمشق ، دار السؤال ط ١، ٩٨٣ ص ١٦

ومن جهة أخرى فالرسول يحذر الإنسان من أن يكون إمعه ويدعوه إلى أن يوطن نفسه في الأمور .

زد على ذلك المبدأ الحضاري والقومي يدعو – خيراً للبشرية – أن تستقل كل أمة في شخصيتها وهويتها وثقافتها ، فذلك مدعاة لفعاليتها وعطائها ومساهمتها مع مبدأ (دع الزهور تتفتح ولنتبار)

وأخيراً فليس من أمة إلاّ ولها مقدمات وسمات جوهرية لايمكنها التخلي عنها وهذه الخصائص النفسية والخلقية والعقيدية لايمكن إذابتها في الغير والانخلا ع عنها .

٢ — الإسلام والعلمنة والتحديث : الإسلام مشروع البشرية وخلاصها الأبدي في الدارين أزلاً وأبداً وقد حشد وكرّس لهذه الغاية فاعليات ونواهض وديناميات لاحصر لها نخص بالذكر الفاعل الإرادي والوجداني والعقلي .

وبيان ذلك أن في الإسلام مجالاً متروكاً لنشاط الإنسان هو مجال الدنيا وهو ماعبر عنه الرسول ﷺ بقوله : أنتم أعلم بشؤون دنياكم .

والسؤال المطروح هو : أليس التحديث والتقنية والتصنيع أخص شؤون الدنيا ... إذن لماذا نضع هذه الأمور موضع الشك والتساؤل ؟؟.

زد على ذلك فالبون شاسع بين العامل الذي يعمر قلبه الإيمان في حرصه على أداء عمله وتحمله للمسؤولية والأمانة وبين عامل يتخبط في الرزيلة ويخوض في غمار الغرائز والأحاسيس والشهوات ، وبالتالي فإن مقارنة بسيطة بين العامل الياباني والعامل الأمريكي تظهر دور القيم في عملية التنمية . ثم ألم يتكلم الكثيرون عن لا إنسانية التقنية الغربية وما تمور به هذه الحداثة من قسوة [١].

والفارق كبير بين الرؤية المادية للإنسان أي معنية حياته المادية على يد العلمانية وبين الرؤية الدينية التي تحيط بكافة مبادراته مركزة على وعيه الروحي المنخرط في الحياة والضاغط على التاريخ الوضعي القدسي والتجاوزي .

على هذا الأساس يمكن التأكيد بأن المشروع الديني بعامة والإسلامي وبخاصة أكثر غنى وثراء لأنه يحيط بكافة مبادرات الإنسان ويخاطب أبعاده النفسية العميقة ، ونحن مع الدكتور أرغون في مقولته المتضمنة أنه من الخطأ والوهم اختزال العلاقة بين الروحي والزمني إلى مجرد الفصل القانوني بينهما أو إلى مجرد التمييز بين علم التيولوجيا (اللاهوت) وبين الفلسفة أو بين الأسطورة والتاريخ [٢].

---

[١] د . محمد أرغون : ولوي غارديه : الإسلام الأمس والغد ص ٢٢٠

[٢] د. محمد أرغون : الفكر الإسلامي : دار الساقي ، لندن ط ١

وبالطبع – والكلام للدكتور أرغون – فهذا لايعني التقليل من أهمية الفصل بين السلطات [١] في المجتمع بالنسبة لتأمين السلام الاجتماعي واحترام حقوق الإنسان كما حدث في المجتمعات الأوربية وإن كان ينبغي ألا ننسى أن هذا الفصل يحيلنا إلى مسائل أعمق وأكثر جذرية وأولوية ... أقصد بذلك : مسألة الكينونة (والوجود بالمعنى الأنطولوجي للكلمة) ومسألة القيمة ومسألة الحرام أو المقدس ومسألة التعالي ومسألة الحب ومسألة العدل أو العدالة ومسألة الرغبة في الخلود والبقاء الأبدي ... وكل هذه المسائل الجذرية لاتزال مفتوحة ولم تجد حلها النهائي على الرغم من كل مايقال وهي التي تحرك بوحنا ونضالاتنا وسعاداتنا [٢].

وحقيقة الأمر أن معانقة المطلق بعد أساسي وحاجة عميقة في النفس الإنسانية ، وهذا ماعبر عنه الدكتور أرغون بقوله : التوتر الروحي الداخلي والحنين للخلود والأبدية يشكلان بعداً أساسياً من أبعاد الإنسان ، وهذا الإنسان لايعيش فقط بالماديات بل يرنو من وقت لآخر لكي يعانق شيئاً آخر أكثر دواماً واتساعاً وأقل عبوراً وآنية ...

المادية موجودة في كل مكان والنزعة الروحية موجودة أيضاً ومن ثم فالإشباع الروحي دون المادي لامعنى له أيضاً... وعبارة نيتشه (مات الله) لا تعني أن الله يموت بالمعنى الحرفي ، وإنما تعني أن هناك نمطاً محدداً من التقديس يرجع إلى نمط القرون الوسطى قد مات وانهار وقد قضت عليه الحضارة الصناعية والتقدم العلمي والتكنولوجي الذي بلغ أوجه في عصر نيتشه مكتسحاً وجه أوربا ولهذا فنيتشه لم يخترع شيئاً من عنده بل اكتفى بملاحظة ما حدث حوله واستيقظ قبل الآخرين ....

لقد كان سؤال نيتشه كالتالي : إن التقديس القديم الذي سيطر على المسيحية الأوربية طوال قرون وقرون يتفسخ وينهار لكي يحل محله تقديس جديد وهو تقديس العلم والسيطرة على الطبيعة والكون والأشياء ... إذن لقد أعلن نيتشه عن موت نمط معين من أنماط الأنسية المسيحية التقليدية ولم يعلن عن موت التقديس في المطلق[٣].

لقد تناهت العلمانية إلى العقلانوية الوضعية والعلموية فجعلت من المستحيل التفكير بأشياء كالأسطورة والرأسمال الرمزي والمجاز ، ومن المفروض أن تمارس هذه الأمور دوراً حاسماً في كل خطاب ديني [٤].

وبهذا الوصف فالعلمانية لا تحيط بكل ذرى وأبعاد الوجود الإنساني ، وهي عاجزة عن تشكيل الفضاء المناسب لانبثاق الشرط البشري وخلع المعنى على العالم والتاريخ والإنسان والعالم الآخر .

---

[١] نحن مع الفصل النسبي لا الفصل المطلق : RIGID

[٢] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٦٥

[٣] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٢٦٧

[٤] ٤ د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٦٠

وعلى النقيض من ذلك نجد في القرآن حركة حرة للقلب من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي ألا وهو صوت الله .
وأنا مدين بالطاعة لله بهذه السيادة العليا للمشروعية بسبب هذا المعنى الذي خلعه على حياتي.

ولا أحد ينكر أن هذا الرأسمال الرمزي أو مديونية المعنى انحط في كثير من الشعوب إلى مستوى الممارسات الشعائرية والطقسية بعد أن كان حركة للقلب .

ولكن ألا يمكن القول مع الدكتور أرغون إن البرجوازية نقلت وظيفة مديونية المعنى من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام ، وهذا يعني أن المعنى الجذري لتنفيذ حكم الإعدام بملك إنكلترا شارل الأول وملك فرنسا لويس السادس عشر يتمثل فيما يلي : وضع حد للنظام الرمزي الديني الذي كان يضمن طوال القرون الماضية تشغيل الميثاق للناس أصبح مؤدلجاً ومشوهاً ومنحرفاً عن مساره الأول كثيراً دون إيجاد بديل له ... أقصد دون إعادة الترميز من جديد للميثاق الجديد المؤسس على فكرة التصويت العام .... وهكذا خرجت أوربا فجأة وبعنف من النظام الرمزي الديني في الوقت الذي تركت فيه لجزر صغيرة من المجموعات الدينية أن تستمر في العيش داخل المجتمع الحديث ، وهذه الجزر المنعزلة راح الصراع الأخرس قليلاً أو كثيراً يستمر بين كنيسة جرت على الرغم منها إلى علمنة لم تعد تسيطر عليها وبين دولة منخرطة أكثر فأكثر داخل المغامرة الكبرى التي دعاها فيرنان بروديل باسم الحضارة المادية [١].

ومن الملاحظ أن الحضارة الحديثة قد أهملت كلياً وظائف الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى وكل أنظمة الدلالة التي يفسر البشر بواسطتها ويبررون سلوكهم وتصرفاتهم في المجتمع .

لقد أهملت هذه الأشياء كلياً من قبل المغامرة والتي كرست في الغرب نهاية النظام الديني التقليدي وبداية الثورة لما دعا هـ ريمون آرون بالأديان العلمانية أو الدنيوية (الأحزاب السياسية) .

ومن الواضح أن الديمقراطيات ليبرالية كانت أم اشتراكية مارست دورها كالأديان لكن دون مديونية المعنى ، فهي تشتغل وتتحرك بواسطة إداريين أو سياسيين مشغولين بالتكتيكات والاستراتيجيات من أجل اقتناص السلطة وممارستها أكثر مما هي مشغولة بأي شيء آخر إنها مشغولة بالمسائل القانونية أكثر مما هي مشغولة بمسألة الشرعية [٢] .

هكذا نفهم ضمن مثل هذه الظروف والشروط والتطورات والتغيرات التي تحصل تحت أعيننا الآن ، فنحن نلاحظ أن الكنيسة والدولة في البلدان الغربية المعلمنة قد أخذتا تتقاربان الآن من جديد من أجل أن

[١] كتابه الفكر الإسلامي ص ٦٠
[٢] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٦٠

تبحثا معاً عن صيغة جديدة لعلمنة تنتج روحانية جديدة [١]، ومظهر ذلك المراجعات التي أخذت على صعيد الكنيسة والدولة لاسيما فيما يتعلق بأخذ الدولة بعين الاعتبار تعدد المجتمع المدني[٢].

على هذا الأساس تم التفريق بين الفكر العلماني وبين الفكر العلمانوي ، فالفكر الأول منفتح ويمارس موقع نقد باتجاه كل فعل من أفعال المعرفة ، وهكذا وبصفته البحث الأكثر حيادياً والأقل تلويناً من الناحية الأيديولوجية من أجل حرية الآخر وخياراته فهو أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية وهذه هي العلمنة الحقيقية [٣].

أما الفكر العلمانوي فعلى النقيض من ذلك راح يحذف من المدرسة العامة تدريس علم تاريخ الأديان بصفته بعداً دائماً وكونياً من أبعاد المجتمعات البشرية ، وقد فعل ذلك بحجة الحياد والموضوعية ، وهكذا أصبح الناس أميين تجاه كل ما يخص الحياة الدينية والخطاب الديني وبشكل خاص في فرنسا ...

فالعقلانوية الوضعية والعلموية التي يمكن التمثيل عليها بنص لكارل ماركس من كتابه نقد فلسفة القانون قد جعلت من المستحيل التفكير بأشياء أساسية جداً كالأسطورة والرمز والرأسمال الرمزي والمجاز ومن المعروف أنها تمارس دوراً حاسماً في كل خطاب ديني [٤].

هكذا لا نجد كتاباً واحداً عن الإسلام مكتوباً من قبل رجل عربي يلفت الانتباه لهذه الحقيقة التاريخية البسيطة والحاسمة في آن معاً ، قصدت أن العمل التاريخي للنبي محمد ﷺ كأعمال أنبياء التوراة الذين سبقوه وكعمل يسوع المسيح نفسه ، قد تمثل في تأسيس نظام سياسي جديد بالنسبة للجزيرة العربية ، وذلك على قاعدة رمزانية دينية جديدة بالنسبة للغرب آنذاك هي رمزانية الميثاق أو التحالف في اللغات الأوربية (l,alliance).

والمطلوب من العلمانية أن توفر المزيد من العطاء الذي يهيئ انبثاق الشخص البشري بصفته ذاتاً لها حقوق ، وكيلاً مسؤولاً عن التقيد بالالتزامات تجاه الله وتجاه أشباهه في المجتمع ، ومما لا ريب فيه أن الكتابات المقدسة تحتوي على نقاط وارتكاز وجذور ومفاهيم واعدة من أجل هذه الغاية [٥] .

هكذا نجد في القرآن الكريم أن المعايير الظرفية أو الآنية (من فقر ومراتبيه اجتماعية) قد تم تجاوزها بواسطة معايير مطلقة أي بواسطة قضية الله الواحد الحي العادل اليقظ المعين الرحمن الجبار المرحب بكل

---

[١] أميل بولات : الحرية والعلمنة ، الحرب التي جرت بين شطري فرنسا ومبدأ الحداثة منشورات سيري باريس ٩٨٧

[٢] كتابه الفكر الإسلامي ص ٢٠٣

[٣] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٦١

[٤] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٦١

[٥] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ٦١

أولئك الذين يفتحون قلوبهم ويدخلون في الميثاق ، ومن ثم فالمعارك من أجل الإنسان ليست حقيقية ولا فعالة ولا مقدسة إلا إذا تم خوضها من منظور قضية الله [١] .

إن خطاب التعالي والمطلق يفتح فضاء لانهائياً من أجل ترقية شأن الفرد خارج قيود الآباء والأخوة والعشائر والقبائل وعندئذ يصبح الفرد شخصاً مستقلاً وحراً ، وهي حرية مكفولة من قبل الطاعة أي الحب المعاش من خلال الميثاق وعندما يتحرر وعي الشخص بهذا الشكل فهو لا يعود مضطراً للمرور من خلال وعي بشري آخر كما هو عليه الحال في المسيحية .

ذلك أن الترقية الأنطولوجية هنا مباشرة كلية لا رجوع عنها والحكم الذي يطلقه القاضي المسلم في السياق خارج على وعيه ، إنه يضع وعي المتهم في احتكاك مباشر مع حكم الله أي مع الحكم الإلهي الذي لا علاقة للقاضي به إلا بصفته متلفظاً به في حين أن الخليفة هو الضامن لتطبيقه[٢].

لقد أثبت الخطاب القرآني فعاليته إلى حد كبير بصفته فضاء ينبثق منه الشخص الحر ويتشكل ويأخذ أبعاده ، هذا الشخص الذي كفلت له حياته وأملاكه وعائلته ومنزلته الخاصة ليس بصفته مواطناً ينتسب إلى مجتمع مدني ويديره ممثلون عن الشعب انتخبوا بواسطة نظام الاقتراع وإنما بصفته شريكاً لله من خلال ميثاق خالد وأبدي [٣] .

إن العلمانية تدعي أنها تعطي للعقل والروح حقهما المطلق ، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو أليس النشاط الديني هو جوهر هام في النشاط الروحي ، فلماذا إذن نضع الأغلال والأكبال على هذا النشاط ، وقصة الفتيات المسلمات اللواتي ارتدين لباساً إسلامياً في فرنسا أكبر صفعة لنظام العلمانية الذي لم يستطع أن يحاور أولئك الفتيات .

لقد فكر الرئيس أدغارفور أن يدعو أرفع الشخصيات الممثلين للأديان الكبرى في فرنسا لكي يقدموا رأيهم بالثورة ورؤيتهم لها ، وكانت هذه فكرة ممتازة وإن كان لم يتم شئ من ذلك مع العلم أن مثل هذا العمل يمثل اليوم ضرورة ملحة وحيوية من أجل التفكير ضمن المناخ الثقافي والعقلي والتاريخي الحالي بالرهانات الرمزية لذلك الانتقال من حقوق الإنسان المرتكزة على احترام كل وعي بشري لحقوق الله إلى حقوق الإنسان المتروكة لتقدير بشر آخرين وصلوا إلى السلطة عن طريق الاقتراع العام [٤] .

---

[١] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ١١٩

[٢] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ١٢٠

[٣] د. أرغون الفكر الإسلامي ص ١١٩

[٤] د . أرغون الفكر الإسلامي ص ١٢٠

في اعتقادي إن هذه المهمة تقع على عاتق المسلمين ، وهنالك الرصيد الصحيح من القيم في القرآن الذي يسمح بذلك فهذا الدستور الخالد تكلم الكثير عن الشخص البشري في ذاته وحقيقته الإنسانية ولقد تكرر ذلك أكثر من مرة في صيغة (يا أيها الإنسان) .

وفضلاً على ذلك فكفالة الحقوق واضحة وجلية لهذا الشخص البشري وليس للمؤمن أو المسلم فحسب ، على هذا الأساس يعلن أول إعلان لحقوق الإنسان في القرآن كما يتضح من قوله تعالى : (إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَى) (طه:١١٨) لا أحد ينكر الأهمية البالغة للاعتراف بالآخر على يد العلمانية ، ولكن يجب إعمال هذا المبدأ بحيث يكون هذا الغير مطلق غير ، حتى لو حمل في يده الإنجيل أو القرآن أو التوراة [١] .

والصعوبة المشتركة التي ينبغي على الأديان والثورات العلمانية الكبرى أن تعترف بها وتتجاوزها هي التالية : إن مقصدها الإيجابي الخير تجاه الشرط البشري قد حرّف وصودر من قبل المؤسسة الكهنوتية الكنيسية أو من قبل مؤسسة الدولة من أجل إعادة التفاوتات الاجتماعية والمراتبيات الظالمة إلى سابق عهدها وتوليد مراتبيات جديدة كما في مجتمع الطغيان أو في الجمهوريات الإسلامية المعاصرة أو الديمقراطيات الليبرالية للغرب [٢] .

هكذا يتساءل الدكتور أرغون عن الشخص الذي يجيب عن الأسئلة التالية :

١- ماهي المعايير الفلسفية التي أحلتها الثورة العلمانية محل المعايير من أجل أن ينتصر النظام السياسي والاجتماعي والرمزي الجديد .
٢- الوحي يخرط الشخص البشري أو يدخله في تجربة الإلهي حيث نجد أن احترام حقوقه مضمونة من قبل استبطان الأسبقية الأنطولوجية والأولوية الأخلاقية لحقوق الله بالصيغة المنصوص عليها في الخطاب الموحى .
٣- إن الخطاب التيولوجي يحول الخطاب الموحى إلى سياج دوغمائي مغلق ، وهكذا أخذت تتشكل من جديد المراتبيات الاجتماعية التي حاول الوحي إزالتها وإلغاءها .
٤- إن الثورات العلمانية الدنيوية (ثورة ١٩٨٩ و ١٩١٧) وثورة ١٩٥٢ في مصر قد حطمت التفاوتات الظالمة .

وهكذا نجد أن الثورات الدنيوية والعلمانية قد كشفت النقاب عن وظيفة مخبوءة للتقديس لدى الأديان نقصد بذلك الانتقال المستمر من مستوى التعالي المنزه المنفتح على لانهائية المعنى إلى مستوى سوقي من التعالي الذي يجمد المعنى داخل أنساق عقائديه (أنظمة سياسية) ، ووحدها

[١] د . أرغون الفكر الإسلامي ص ١٢١
[٢] الفكر الإسلامي ص ١٢٤

الحداثة العقلية والعلمية التي لا يمكن فصلها عن العلمانية المنفتحة هي التي تتيح لنا كشف النقاب عن الرهانات المخبوءة وراء كل الممارسات الفكرية الاستدلالية للبشر في المجتمع [١].

٥- إن المثال الذي قدمته لنا الثورة الفرنسية تبرهن لنا كيف أن الفعالية الفكرية للفاعلين الاجتماعيين (الثوار) تعيد إدخال وظائف التقديس والتعالي ، هكذا يحل تقديس جديد محل تقديس قديم والقوميات التي ظهرت في القرن التاسع عشر عممت أيضاً تلك العملية حيث رسخت مقدساً علمانياً يتفق معها.

وإذا قلنا إن القرآن مشحون بإمكانيات ضخمة قابلة للتفجير وإن الخطاب القرآني لا يحمل بالنسبة للمبادئ العامة والأسس الفلسفية إلا البراعم والبذور الحرة القابلة للتفتح وتشكيل فضاء عام ، ومن ثم فما على الفكر الإسلامي إلا أن يجهد لنقل هذه البذور إلى مرحلة المؤسسات والمنظومة القيمية الحقوقية .

صحيح أن كبار علماء المسلمين وأساتذة القانون وممثلي مختلف حركات وتيارات الفكر الإسلامي قد بلوروا الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان [٢] ، ومع ذلك فهناك أمام المجتمعات الإسلامية مسؤولية كبيرة هي انبثاق مشكلة الإسلام في هذه المجتمعات وطرح أبعاده العميقة وذراه الشاهقة الروحية والاقتصادية والفكرية وغيرها .

لقد عرف المفكر د. بيردييف الإنسان بما يلي: إن الإنسان يمثل التناقض المجسد للفردي والمقدس للشكل والمادة للامحدود والمحدود للحرية والقدر .

وعرف مارسيل موسى مفهوم الإنسان بقوله : إنه مقولة من مقولات الروح البشرية وعلى ضوء ذلك نطرح السؤالين الآتيين :

١ – كيف يمكن أن نموضع الجواب الإسلامي على مشكلة الإنسان ضمن التطورات والمواقف المحسوسة التي يطرحها الفكر العلمي الحديث ، وبالتالي فإذا طرحنا المشكلة بهذا الشكل فإنها تجبرنا على تطبيق نقد جذري على الموقع المنهجي للفكر العربي العلماني الذي يبدو أنه سيقود مصير الإنسان أو الشخص البشري لفترة طويلة بسبب تفوقه العلمي والتكنولوجي .

٢ – ماهي التجهيزات الفكرية والمصادر التي يمتلكها الفكر الإسلامي العام من أجل تقديم الأجوبة للمشاكل المطروحة كالتراث والحداثة والأصالة والعلمنة وغير ذلك.

---

[١] لا نتفق مع الدكتور أرغون على هذه النقطة إذا أن المتدينين المتنورين قادرون أيضاً على القيام بهذا الدور .

[٢] أعلن هذا الإعلان في اليونيسكو بجلسة مهيبة بتاريخ ٩٨١/٩/١٩

ولعل من الأصول المطروحة على الفكر الإسلامي السؤال الآتي : هل صحيح أن الوحي قال كل شئ عن العالم والإنسان والتاريخ والمعنى الكلي والنهائي للأشياء ، ومن ثم فكل ما سيكتشفه العقل لاحقاً لن يكون صحيحاً أو صالحاً مؤكداً إذا لم يكن مستنداً بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتدادته لدى النبي ﷺ ، والمعرفة بهذا المعنى هي مجرد استنباط لغوي من النصوص وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي والنهوض في كل المجالات .

أجل إذا قلنا إن الإسلام أعطى كل شيء وكفى ، هذا القول يعني أننا لسنا بحاجة للحوار مع العلمانية ولسنا بحاجة إلى تلك المكتسبات الفذة للحداثة الفكرية في الغرب .

وفي نظرنا إن المسألة محكومة في الإسلام بأن أمور الدنيا وعمارة الأرض والتمدن المدني هذه الأمور متروكة للعقل بدليل قوله ﷺ : أنتم أعلم بشؤون دنياكم .

ونحن في هذا الصدد مع ابن عقيل المدلل بأن مغامرة الروح الإنسانية والفكر الإنساني تتحرك بما لاتتعارض مع النص وليس من خلال النص ، وفي النهاية فالفكر الإسلامي مدعو لمعرفة الأشياء واقتحامها من أجل أمور دنياه .

وأول مهمة تقع على الفكر الإسلامي هي مهمة تمفصل الذرى البشرية : عقله ، قلبه ، روحه فهذه الذرى متميز بعضها عن بعض ، ولكنها ليست منفصلة وإذا كان لهذه الذرى قوانينها الخاصة وماهيتها المعينة فالدين لاينفصل عنها ولكنه يتميز منها ، مهمته إعطاء نَفَس هذه الحالات وروحها وضميرها دون انسلاخه عنها انسلاخاً مطلقاً كما هي الحال في العلمنة .

وهذا ما فهمه مفكرو الإسلام ، فابن خلدون مثلاً قدم خطابه الاجتماعي بعقل علمي موضوعي ، ومع ذلك كان ينهي مادته ببعد وجداني قيمي دون أن يؤثر ذلك على طبيعته العلمية .

وفضلاً عن ذلك فالوحي يغذي التراث الحي الذي يتيح للأمة أن تعود للأصول ، وتمتح من معينها من حين إلى أخر ومن خلال البكارة الجذرية للرسالة الأولى .

وإذا ما لزم تقديم الأمثلة على الوظيفة الحيوية المحركة للوحي في التاريخ أمكننا الاستشهاد برمز المنفي في اليهودية والخلاص في المسيحية والهجرة نحو مطلق الله في الإسلام ، قاصدين من هذه الهجرة ترك كل شيء لإعلاء كلمة الحق والحقيقة.

وهذا التحديد الوظيفي للوحي يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء ، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية .....

وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني أخر غير السائد أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس [١].

ونعتقد أن القرآن حصانة كبيرة ومناخ واسع لذلك ، ألم يشر هذا الدستور الخالد إلى موكب الأنبياء الذي تصدى لقيادة البشرية قال تعالى : (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ) (غافر: من الآية٧٨)

لقد تم إدخال هؤلاء في منظومة أهل الكتاب ، تدليلا بهذه الحركة الاستيعابية الكبرى الشاملة والإنسانية في الإسلام .

والسؤال المطروح هو : هل استطاعت العلمانية أن تقوم بهذه المهمة الاستيعابية ؟؟

لقد كانت دعوة العلمانية هدامة في هذا المجال ، ومن ثم فالاستتباع بالتوحيد الإنساني والشمول لا يتم عندها إلا بهدم الأديان للوصول إلى دين جديد محمول على العدم والإلحاد .

فالعلمانية – على لسان الكثير من ممثليها – ترى أن مسألة وجود الله ، أو عدم وجوده ليست من المسائل الجوهرية ولا يهم أن تكون للإنسان روح خالدة أم لا[٢].

ونحن نعول في ذلك على شهادة ثمينة لمفكر فرنسي كبير هو برنار لويس ، فقد رد جذور العلمانية إلى ما أطلق عليه بحرب الأديان التي اندلعت في أوربا ، إذ كان الهدف من تأسيس العلمنة الحيلولة دون انحياز الدولة لأية عقيدة أو مذهب ومنع أتباع أي دين من استخدام قوة الدولة لصالحهم وحدهم ، إي منع الكاثوليك أو البروتستانت من السيطرة على جهاز الدولة [٣]، ولقد تأثر العالم الأوربي المسيحي كثيراً من حروب الأديان الطاحنة التي جرت أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وبالتالي ولكي يحل هذه المشكلة ، فقد اخترع عقيدة العلمنة من أجل فصل الكنيسة عن الدولة لكيلا يستطيع أي شخص بعد الآن أن يحتكر أرثوذكسية الكنيسة من أجل أن يقمع الناس ، وهذه مشكلة أوربية بحتة لا توجد في العالم الإسلامي ، ومن ثم فالعلمنة حل أوربي لمشكلة أوربية ، وأنه لا يمكن فصل الجامع عن الدولة في المجتمع الإسلامي ، كما فصلت الكنيسة عن الدولة لسبب بسيط ، هو أن الجامع والدولة شيء واحد في الإسلام وغير منفصلين أو متمايزين [٤].

---

[١] د. أرغون : الفكر الإسلامي ص ٨٤.

[٢] يراجع حول هذه المسألة الهامة د. محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ح ٢ ، ص ٢٩٣ وما بعدها .

[٣] أورد هذا الرأي لبرنار لويس د.أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ٨٨ .

[٤] المرجع السابق ص ٨٨ .

وها هو جان بوبيرو يرد منشأ العلمانية إلى تسوية وسطى تمت بين الكنيسة والدولة تسوية حددت لكل منهما محله الخاص الذي يحق له أن يسيره ويمارس وصايته عليه.

ولا أدل على ذلك – والرأي للمفكرين السابقين – أن هذه التسوية كانت عميقة قليلا أو كثيراً بحسب البلدان ، إذ كانت في فرنسا أقوى بكثير من بقية الدول الأوربية الأخرى ، وحتى بعد تأسيس النظام العلماني ، فالتعاون وتبادل الخدمات بين الدولة والكنيسة لم يعد مستبعدا كذلك التنافس فقد ظل قائماً من أجل جذب المجتمع المدني ، وكسبه إلى صف كل منهما .
ففي ألمانية وانكلترا وايطاليا لم تحصل القضية بشكل حدي وفوري ، وإنما نتيجة سيرورة تاريخية طويلة ومعقدة [1].

البحث الحادي عشر

هل الناصرية تجربة علمانية

لقد ثمن بينز الناصرية لجهة اعتمادها على الذات في عملية النهوض التحديثي والعلمنة ، ولكنه نعى –من طرف خفي – على هذه التجربة أنها لم تعلمن الجماهير العريضة ، بل بقيت هذه الجماهير متمسكة بالتقاليد الإسلامية .

ولندع مؤقتاً موضوع هذا التمسك بالتقاليد الإسلامية ، ولنعرج على موضوع علمانية الناصرية تلك العلمانية التي أكدها الدكتور أرغون ، كما سبق توضيحه ، كما أكدها السيد ياسين بقوله : السبب هو تعثر المشروع القومي العربي والمشروع لاشتراكي العلماني أي الناصري [2].
والسؤال المطروح هو : هل صحيح أن الناصرية تجريه علمانية ....؟؟

وفي نظرنا إنه لابد لنا من معيار محدد نقيس به الأشياء ، وهذا المعيار الذي نقترحه يميز بين الأمرين الآتيين :

١- موضوع التحديث المدني والدنيوي والتنمية وتحديث المجتمع ، أي فيما يتعلق بالتمدن والتقدم وعلوم الأرض وعمران الدنيا .
٢- ما تعلق بالأسس الفكرية والروحية ، أي دستور الأخلاق وفلسفة الحياة والنظرة العامة إلى الكون والوجود .

---

[1] د. أرغون : الإسلام ، أوربا ، الغرب ص ٩١ .
[2] الهوية والتراث ، المرجع السابق ص ٣٣ .

ولقد سبق أن عرضنا لبعض الآراء التي أطلقت تسمية الحضارة الشيئية على التقدم المادي ، في حين أطلقت تسمية حضارة الوجدان على التقدم في مضمار الأخلاق والفكر والروح والمسائل القيمية .

استناداً إلى هذا المعيار يمكن القول إن الناصرية أخذت دون تحفظ الشيء الكثير مما أسميناه التمدن المدني والتحديث في أجهزة الدولة ، فهذه أمور إنسانية لا تختلف حولها أمة عن الأخرى ..

زار عبد الناصر مصنعاً في الولايات المتحدة ، ولقد عقب على مشاهداته بقوله المشهور : ليس هنالك إدارة اشتراكية أو إدارة رأسمالية ، إنما هنالك إدارة علمية .

وحقيقة الأمر ، فالعلم ليس له هوية ،بالتالي فإذا أخذت الناصرية بأسس العلوم وانفتحت على العلمانية ، فمن هذا المنظور نقول إن الناصرية علمانية .
أما إذا أخذنا الأمر من المنظور الأخر المتعلق بالأسس الروحانية والذاتية الثقافية لأمتنا وهويتها وقسمات وبصمات شخصيتها ، فالناصرية لم تكن متبعة في هذا المجال بل مبتدعة وشاهقة كالجبال .

مثل بسيط نضربه للتدليل بذلك فيما بتعلق بالموقف من الملكية ، فمما لاشك فيه أن الناصرية سارت في طريق الاشتراكية شوطاً بعيداً ، ولكنها لم تسقط في شراك الشيوعية التي تستغرق الملكية ، فهل كان للناصرية طريقها الخاص في هذا المقام ؟؟

الإجابة عن ذلك بالإيجاب لأن هذه التجربة بالأساس حركة قومية ملتزمة بمبدأ الأمة ومقومها الفكري ، والأمة العربية ذات قسمة إسلامية ، تؤمن كما سبق قوله بأن لا ملكية مطلقة ، وليس هنالك حاجز مطلق دون التملك .
هذا هو مغزى قول عبد الناصر إنا نأخذ من الغرب ، ولكن نصب على المجلوب عصارتنا الهاضمة .

وإذا أخذنا ورقة من أوراق الناصرية ألا وهي الميثاق الذي ينزل من الدستور – حسب إجماع الفقه الدستوري المصري – منزلة الأبوة ، فهذه الورقة تكلمت عن الدائرة الإسلامية كمرجعية للتجربة ، ثم تكلمت عن القيم الروحية النابعة من الأديان.

والسؤال المطروح هو : هل هذا هو موقف علماني أم هو طريق خاص أم اتجاه ذاتي مستقل حتى على صعيد تحديث الدولة ، فالناصرية أخذت بالتجديد الذاتي للموروث ،ومشروع الألف كتاب الذي نفذته الناصرية غيض من فيض من هذا التجديد ، هذا فضلاً عن الدور الذي لعبة المسرح القومي في هذا الإحياء إضافة إلى بقية أجهزة الدولة كالإذاعة والإعلان ، وغير ذلك .

بعد هذه الجولة البسيطة يمكننا أن نسجل الملاحظات الآتية :

١- إن التجارب الغنية والثرة والفعالة تكون جريئة في الاقتباس من الآخر لسبب بسيط هو أنها واثقة من نفسها ، مثلها في ذلك مثل الرجل السليم الصحة لا تخيفه العواصف ولا تستطيع اقتلاعه ، وهذا ما حدث للناصرية ولحضارتنا العربية إبان قوتها حيث انفتحت على كافة الثقافات الأخرى كاليونانية والهندية وغير ذلك .

٢- في بداية نهضتنا المعاصرة كانت عيون روادنا مفتوحة على التحديث المدني دون الأسس الروحية أخلاقية والثقافية ، هكذا نسمع عن الطهطاوي — وهو أمير النهضة العربية الحديثة – تقييمه للحضارة الأوربية بقولة : ولهم في الفلسفة حشوات ضلالية [١].

٣- في نظرنا إن القضية المحورية في التجربة الناصرية إنها تجربة تنطلق من الإيمان بأن لأمتنا حضارتها المتميزة وقسماتها العربية والإسلامية ، وهذه الحضارة عقلانية ومنفتحة بالضرورة على الحضارات الأخرى ، ولكنها متميزة منها ومستقلة عنها ، وإن وعي هذه التجربة للتراث على ضوء العقل المستنير وعلى ضوء مشكلات العصر هو السبيل الوحيد إلى التجدد الذاتي للأمة ، وفي الوقت نفسه هو السبيل لصون الأمة من السحق والاحتواء الحضاري الذي يسعى إليه أعداؤها الكثيرون .

هذا الاستقلال الذاتي للتجربة الناصرية هو الذي يفسر وقوع بينز في الاستغراب ، وفي التساؤل عن سر تحديث الناصرية للدولة مع بقاء كتلة الجماهير المصرية متمسكة بالتقاليد الإسلامية .
ونعتقد أن سبب هذا الوقوع في الاستغراب هو أن بينز أراد أن نقيس التحديث الناصري على التحديث الغربي القذة بالقذة والخطوة بالخطوة .

لقد التفت الجماهير العربية التفافاً كاسحاً حول التجربة الناصرية ، وأعطتها التأييد الكامل ، وهي تدرك أن هذه التجربة تصيغ قدر الأمة بالسمات التي سبق التدليل بها ، أي بانفتاحها على الحضارة الأوربية الشيئية مع احتفاظها بذاتية الأمة ، بقسماتها العربية والإسلامية ، ومن ثم فما كان لهذه الجماهير إلا أن تقف مع أية تجربة سليمة ومع كل تحديث فعلي ، كما لم نسمع عنها أنها مرة من المرات – عبر تاريخ أمتنا — تقف أمام أي تجديد ذاتي حقيقي .

هذه القراءة الآنفة الذكر لبينز نجدها حرفياً لدى بوناماريوف أمام الصحفي المشهور محمد حسنين هيكل مستغرباً متسائلاً : كيف يكون عبد الناصر تقدمياً ومعادياً للامبريالية ، وفي الوقت نفسه هو مسلم متدين يصلي ويصوم [٢] .
هذا السبب نفسه يفسر لنا استغراب أحد الصحفيين الأجانب الذي جاء لتغطية أحداث ثورة مصر في أيامها الأولى ، فقد تحدث المذكور مع قادة الثورة ، ولكنه للوهلة الأولى كان له إعجاب خاص

---

[١] الهوية والتراث ص ٤٠ .

[٢] د . أرغون : العلمنة والدين ص ٩١

بضابط أسمر طويل القامة (هو عبد الناصر) أخذ يتكلم مع هذا الصحفي بلغة تشبه لغة الشيوعيين على حد فهم ومعيار الصحفي المذكور ، نقول بلغة تشبه لغة الشيوعيين ، ولكنها ليست الشيوعية .

المسألة أذن مسألة المعيار الذي امتلكه بينز وبوناماريوف والصحفي ، ومثلهم معهم من قادة الغرب والشرق ، فقد أراد هؤلاء جميعاً أن يصيغوا هويتنا الثقافية ، ويقيسوها بمقاييس تخرج عن جوهرها وطبيعتها الذاتية .

وحقيقة الأمر أن أية عملية تحديث قيمي لا يمكن أن تتم خارج الفيزياء الاجتماعية ، أي خارج تموجات وتضاريس المجتمع ، وعلى هذا الأساس تكلم الكثيرون عن الصورة الكاريكاتورية للعلمنة التي حدثت في تركيا على يد أتاتورك لأنها قامت على مظاهر شكلية مثل إلغاء الطربوش والزي التقليدي واللحى والشعارات وحذف التقويم الإسلامي والحروف العربية ، لذلك لم تستطع هذه العلمانية أن تقف أمام انبعاث المرجعية الدينية من جديد [١] .
وأساس هذه الكاريكاتورية أن أتاتورك قام بترقين الرأسمال الرمزي الذي كان في تركيا دون البديل الإنساني الجديد [٢] .

المبحث الثاني عشر

الشريعة الإسلامية وطن الأمة وجزء ماهيتها

" مسألة التغريب والتخريب"

يؤكد فقهاء الشريعة الإسلامية أن اللغة العربية جزء ماهية القرآن تأسيساً وتدليلاً بدور هذه اللغة الفذة في تأصيل أصول القرآن الكريم وقيمه ومفاهيمه ومعانقة منطقه وتصوراته وتلمس رهافة إحساسه وذوقه واستشفاف جمال أسلوبه واستكناه روعة إعجازه وعظمة بلاغته .

وهذا هو مغزى قوله ﷺ : عربوا أخاكم ... كشفاً عن أن التعريب هو الدينامو الإجرائي والدافع الأهم للانخراط في المشروع الإسلامي وتفعيل الارتقاء به .

وإذا كان القطب العربي ألقى بصماته على القطب الإسلامي في آلية الجدل بينهما فقد كان للقطب الإسلامي تأثيره في القطب العربي من خلال تلك الجدلية حيث فجرت الشرارة الإلهية برميل البارود

---

[١] د . أرغون : العلمنة والدين ص ٩١
[٢] د . أرغون : الفكر الإسلامي ص٢٩٧

العربي وانطلق المارد العربي منه في أضخم عمل تاريخي إنساني وأفذه ، وتحقق لأول مرة على أرض أمتنا وفي مشتلها وحضانتها ، تحققت حضارتنا العربية الإسلامية التي تحتل قلب هذا العالم وتعتبر إحدى وأهم الحضارات الست على هذه المسكونة ....

والأهم من ذلك فهذا التأثير الإسلامي ليس عملاً عارضاً وحدثاً طارئاً بات في ذمة التاريخ ومتحف الأيام بل هو عمل الحياة الدائم والدائب الذي لاينِي يحرك الضمائر والإرادات والقلوب للإبداع والعطاء وإن القبض على هذا التأثير المتبادل وبلورته وفهم آليته وقوانينه يعني الوعي المطابق الأساسي ، وبالمقابل فإن وعياً آخر مضاد لا يمكن وصفه إلا بالوعي الزائف المبعثر والمتعثر الذي يتحرك في الخواء والفوت والموت ..

وبيان ذلك أن الدين وضع إلهي أمر يتصل بالله المتعال في ذاته وبأحكامه التي وضعت لتسوس خلاص البشرية في الدارين أزلاً وأبداً .

ولكن هذا الوضع المطلق إذا ما تماس وتفاعل مع الحقيقة البشرية أصبح قرينياً أي مقترناً بقوى وفاعلية الزمان والمكان النسبية عبر مجسدات وتموضعات ومن خلال عامل إجرائي فاعل وهذا الفاعل الإجرائي له محددات وتجليات متعددة لعل في مطلعها فاعل الأمة .

فالأمة هي الفاعل الإجرائي الأمثل للتعامل مع الوضع الإلهي وبفضل ذلك الفاعل الأعظم وباعتباره حقيقية تاريخية ووجوداً موضوعياً متجذراً يستطيع الوضع الإلهي أن يتبلور في مستويات ترقى إلى مستوى العمل التاريخي الحضاري الأرفع .

صحيح أن الوضع الإلهي يغز سير الإنسان ويحثه على تحقيق المشروع الإنساني الأعظم وهذا المشروع هو نتاج الإرادة والفعل الإنساني الواعي ، أي فعل العامل الإجرائي وليس فعل القوى الاجتماعية الطبيعية الصامتة والتلقائية وغير الواعية ، ولكن هذا الفاعل الإجرائي لا يمكن أن ينطلق من فراغ ويتأسس على الهواء والخواء بل لابد له من حقيقة اجتماعية في جوهرها كي يصيغ المعطى الطبيعي إرادة ومؤسسة .

وتأسيس الصرح العقلي على الصرح الاجتماعي الطبيعي نجده جلياً في قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (الحجرات:١٣) واضح من هذه الآية الكريمة أن التأسيس للمشروع الإنساني بآلية التعارف (التي هي التكامل والتعاون الإنسانيين) هذا التأسيس محمول على رافعة الشعب كحقيقة اجتماعية ومعطى طبيعي أمثل ، نقول أمثل لأنه بقدر ما يكون الحامل الاجتماعي أصلب كلما صلبت إرادة التأسيس الإنساني وقوي عودها ومراسها ونحن نجد مصداق ذلك في الحضارات التاريخية الكبرى ذات السمة الإنسانية فهذه الحضارات لم تقفز فوق الحقيقة القومية بل اعتمدت هذه الحقيقة قاعدة رصينة صلبة ، ثم انطلقت منها في توجه إنساني .

ولعل أبرز من أوضح آلية هذا التأسيس ميشيل دوبري في قوله : إن فهم ما ينتمي إلى السياسة يجب التماسه لافي ذات نفسه بل في الايديولوجيا وفهم ما ينتمي إلى الأيدلوجيا يجب التماسه بدوره في الدين وفهم ماينتمي إلى الدين يجب التماسه لافي الدين نفسه بل في الفيزياء الاجتماعية [1].

وإذا كان للكاثولوكية علاقة ما حميمة مع الأمة الفرنسية والايطالية ، وكان للبروتستانتية تلك العلاقة مع الولايات المتحدة وألمانيا وانكلترا والتفسير نفسه نجده نفسه بالنسبة للهند والصين وروسيا ، إذا كان الأمر كذلك فهناك علاقة خاصة ووشيجة بين الإسلام والأمة العربية لسبب بسيط إلى أن هذا الدين لم يكن مجرد إضافة كمية إلى كيان أمتنا كما هو حاصل في بعض الأمم بل أنه لعب دوراً تكوينياً ما هوياً وكيفياً في صياغة هويتها وشخصيتها وتراثها ، وهذا هو مبرر هذا البحث ومبرر قولنا بالتحايث المتبادل – منذ التأسيس الأول للإسلام على يد سيدنا ابراهيم – بين العروبة والإسلام وبالتالي ليس مظان العروبة في العلمانية بل في الإسلام .

والحقيقة فالدين الإسلامي لعب وسيلعب دوراً هاماً في حياة أمتنا من حيث تأسيس ناموسها الأدبي ودستورها الأخلاقي وإحساسها الجماعي ومنطقها العام ، وهو ديوان ثقافتها وموسوعة تراثها وصائغ فلكلورها وقصصها الشعبية وصانع مفاخرها وببطولاتها ومناط عزها وكرامتها وموطن اعتزازها وفخرها ، بل إن هذا الدين كان متنفس المستضعفين المقموعين وأريجهم الروحي كأمل منشود يرجى منه الخلاص الروحي وكحصن أو درقة تصون الأمة وتذود عنها هجمات الأعداء في الصعاب والمهمات .

ولا حاجة للتدليل بأن الحضارة العربية الإسلامية نسجت القيم الآنفة الذكر وصاغتها في منظومات متواشجة العرى وفي أنساق مترابطة يشد بعضها بعضاً وإن كان علينا أن لا نغفل أو نتغافل عن حقيقة هامة هي أن الشريعة الإسلامية تقع في النواة النووية من هذه المنظومة والأنساق القيمية ..

فالشريعة الإسلامية حقيقة تتماهى وتتحايث مع جوهر أمتنا وثقافتها ونظرتها إلى الوجود ، ومن ثم فالاعتداء على هذه الشريعة هو اعتداء على الأمة وروحها ووجدانها ووطنها على اعتبار أن الوطن هو سكن روح الأمة تماماً كما الجسد هو موطن الروح .

بهذا التعليل نفسر معنى العنوان الذي وسمنا فيه هذا البحث وقلنا أن الشريعة جزء ماهية الأمة العربية ووطن روحها (نقول وطن وليس الوطن) تماماً كقولنا إن اللغة العربية جزء من ماهية القرآن تدليلاً بالتماهي المتبادل التأثير في قطبي المزدوجة عروبة / إسلام .
وهذا المذهب للأمة نجد أصداءه في أصدق تعبير على لسان المطران جورج خضر بقوله : هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية ونحن ننتمي إليها [2]

---

[1] Regis Debray : critique de raison politique , Paris , gallimaral , 1981 , p.48
[2] مجلد الناقد السنة ٣ العدد ٢٥ تموز يوليو ٩٩٠ ص ١٨

وقول المفكر العربي أمين نخلة : كأن الإسلام إسلامان واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة وكأنما العرب جميعاً مسلمون حيث يكون الإسلام اهتداء بمحمد وتمسكاً وكلفاً بلغته [1] .

وبيان ذلك أن الشريعة الإسلامية هي نتاج حياة أمتنا وبالتالي وإذا ما استثنينا مساهمات الرسول فيها – وهي أمر يدخل في إطار المقدس – فما سوى ذلك من رقعة الشريعة يدخل في إطار الوضع البشري الإنساني أو بمعنى أوضح فهذه الشريعة –وهي نقطة التقاء المثال بالواقع الوضع الإلهي بالوضع البشري – هي التعبير عن روح أمتنا وتخلقاتها وتحققاتها ومعراجها وانطلاقها التاريخي رنواً نحو الكمال الإنساني بالتفاعل والوضع الإلهي .

وهنالك سبب آخر يقرب هذه الشريعة من روح أمتنا هي أنها كانت الإحاطة والجواب على مبادرات أمتنا وعلى حركة الحياة فيها وعلى تمتمات وتضاعيف وتضاريس واقعها ولعل مثلاً واحداً جلياً يوضح ذلك هو عمل أهل المدينة الذي حمل المذهب المالكي وأسس له .
وفضلاً عن ذلك فالشريعة الإسلامية في صياغتها وإحاطتها امتاحت وأكدت بعض الأخلاقيات والسلوكيات القومية التي كانت سائدة في الجاهلية من ذلك قاعدة الدية التي استنها عبد المطلب جد الرسول والتي أكدها الرسول الكريم ، هذا فضلاً عن المعاقلة وفداء العاني اللذين قننتهما الصحيفة / الميثاق دستور أول دولة في الإسلام [2]

والشريعة الإسلامية وإن كانت بشرية المحتد والنجار والمنبت فهي محاولة إنسانية ارتقائية باعتبارها حصيلة تفاعل الخطاب الإلهي مع موشور بشري فذ هو أولئك الفقهاء الأصفياء الأخيار الذين صاغوا هذه الشريعة بشفافية وهاجة ومعاناة وقلق روحي وتضرع يخشى الله طمعاً وخيفة أمثال أبي حنيفة والحسن البصري وابن حنبل وغيلان الدمشقي وابن قيم الجوزية والشاطبي وجعفر الصادق وغيرهم .

فهؤلاء هم أفذاذ أكباد أمتنا ومناراتها على الطريق عبر قطع الظلام ، ومن ثم أو ليست الأمة في نهاية الأمر هي مفكروها وعلماؤها وأدباؤها ... فكيف إذن نتنكر لعطاء هؤلاء الأفذاذ .

على هذا الأساس نؤكد – والشريعة حصيلة تجربة إنسانية فذة – أن الشريعة الإسلامية تدخل في إطار القرينة الدالة على صحة تفاعل الوضع الإلهي مع الوضع البشري ، وهذه القرينة تضغط بثقلها وكلكلها ضغطاً بالغاً ليس بقدسيتها ولكن بطبيعتها الذاتية .

---

[1] الحوار القومي الديني مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٩٨٩ ص ١٢٣

[2] د. برهان زريق : الصحيفة ميثاق الرسول دستور دولة الإسلام في المدينة دمشق دار التميز ٩٩٦ ص ٣٥٥

بهذا التدليل يمكننا التأكيد على أن إقصاء الشريعة من دائرة حياتنا وجدلنا التاريخي العمراني إنما هو خنق لفعالية أمتنا وترسيخاً للعطالة والبطالة والجمود في روحها ، وهذا مالمسناه في أوكار الفرنجة والتغريب ومحاولتها طمس أمتنا من خلال تعطيل دينامو الشريعة ورافعتها والعكس .

ذلك أن الشريعة الإسلامية هي مفتاح العمل في الإسلام وهي المعيار الأسمى لقياس الأداء الإنساني [١] ، وإن تهميشها وتطويقها وإقصائها ونبذها لا يعني إلا الركون إلى الإسرائيليات الجديدة حسب تعبير المصلح العربي الكبير علال الفاسي [٢] .

وحسبنا التدليل بأهمية الشريعة تلك الشهادة التي لا تقدر بثمن والتي أدلى بها الكونت ليون استروروغ والمتضمنة أن الشرع الإسلامي يبدو إذا ما نظرنا إليه من ناحية بنيته المنطقية من أكمل الروائع التي تستثير إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا ، وأنه من المتعذر أن تجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي أم من ناحية قواعد النحو ، وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب ولكنها تثير الدهشة ، فقد توصل هؤلاء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية إلى النص على حقوق الإنسان بما تشمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية وحصانة الشخصية والملكية ، ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلغاء إذ لم تطبق شروطه تطبيقاً أميناً ووضعوا قانوناً للحرب يحتوي على التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا تجاهه خجلاً ، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا على ما يماثلها إلا بعد ألف عام [٣].

ومع هذه السمات الذاتية للشريعة فقد كانت موضع هجوم شديد لاسيما من الغرب السياسي ، وها نحن نسمع كرومر المعتمد البريطاني في مصر يصفها بأنها متخلفة ولا تصلح إلا لمجتمع بدائي بدوي ، وهذا هو موقف هانوتو الفرنسي وغيره[٤] ، والهدف من ذلك طمس العروبة والإسلام من لوح الوجود حسب تعبير المصلح رشيد رضا .
وعلى خطا الغرب غفلة أو تغافلاً سار متغربوا أمتنا ومتفرنجوها في التنديد بالشريعة بصورة تخرج عن إطار التقييم العلمي وتتجاوز حدود النقد والتحليل .

---

[١] مجلة الاجتهاد دار الاجتهاد بيروت ٩٩٦ السنة الثامنة العدد ٣١ ص ٣٢

[٢] كتابه الموسوم بعنوان مقاصد الشريعة ومكامنها مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء ٩٦٣ ص ٨٩

[٣] مقال ألقي في جامعة لندن count leon storog: the angora reform , 1937 , p.30

[٤] د. فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكر الإسلام ص ٣٢٥

وعلى هذا الأساس يقرر الدكتور فهمي جدعان – ومثله معه الكثيرون من أمتنا– فيما يتعلق بأحد هؤلاء المتفرنجين بأن دعوى علي عبد الرزاق تؤدي إلى محو شخصية الأمة وإلى إسقاط سلسلة من الأحكام الخلقية والعملية والقضائية التي تتضمنها الشريعة الإسلامية [١].

وحقيقة الأمر فهذه الشريعة تتناول حقوق الإنسان الفردية أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص كما نتناول تنظيم الخلافة أو السلطة أو ماي عرف اليوم بالقانون العام وتتناول أحكام الحرب أو ما يعرف اليوم بالقانون الدولي ، فنظرتها إذن إلى القانون شاملة لكنها ليست نظرة قانونية حقوقية صرفة بل تستند إلى مسلمات اعتقادية ومبادئ خلقية وأحكام عقلية عملية[٢].

حتى على صعيد النظرية السياسية فهذه الشريعة تقدم لنا أعرق وأعمق أصول ومبادئ الحكم من أصل الشورى ، العدالة ، التضامن ، المساواة ، وأصل الولاية العامة للأمة وأصل حق الأمة في تولية الحاكم وأصل شرط كفاءة الحاكم وأصل حق الرقابة على الحاكم وعزله وأصل التضامن بين الراعي والرعية وأصل المساواة أمام القانون وأصل صون حقوق الأفراد [٣].

ويكفي التدليل بأهمية هذه الشريعة التقييم الذي قدمه مؤتمر القانون المقارن المنعقد في لاهاي عام ٩٣٧ ، فقد أقر هذا المؤتمر قيام الشريعة على مبادئ وأصول وقيم تصلح لدفع الإنسان نحو كل ازدهار وتقدم .

فالمسألة الأولى والأخيرة هي الصبغة الذاتية لأحكام الشريعة ، وهل هي صالحة لكل زمان ومكان حسب تأكيد المصلح العربي الكبير عبد العزيز جاويش باشا وعلى أهمية ذلك الميكانيزمات والأصول المتعددة من ذلك : مبدأ لا ضرر ولا ضرار – مبدأ سد الذرائع وإعطاء الوسائل حكم الغايات – مبدأ الأخذ بأحكام العرف – مبدأ المصالح المرسلة – مبدأ أصل الاجتهاد – مبدأ أصل القصد في الأعمال وإقامة ما لا يشق على النفوس من تكاليف – مبدأ إعطاء الظن الغالب حكم اليقين المجزوم به – أصل تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض – أصل وجوب الامتثال إلى ما قاله النبي ﷺ شرعاً دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي – أصل المساواة بين المسلمين في الأحكام وكذا بينهم وبين جميع من

---

[١] أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص ٣٤٣

[٢] د: حسن صعب : تحديث العقل العربي ، بيروت دار العلم للملايين ط ١ ص ١٠٣

[٣] آثار ابن باديس ج١ ، م٢ ص ٤٠١

لهم ذمة وعهد – أصل أن لاتزر وازرة وزر أخرى – أصل أن جميع الزواجر تقدر حسبما يراه الإمام أو القاضي طبقاً للعرف العام أو التحكيم [1].

هذه الاعتبارات الذاتية في الشريعة حدت أمير القانون في دارنا العربية الدكتور السنهوري للتأكيد بأن عدداً من مبادئ الشريعة الإسلامية يعد متقدماً على الشرائع الغربية نفسها وأن ثمة اعتبارين يوجبان التشديد على ضرورة العودة إلى هذه الشريعة :

الاعتبار الأول علمي فني والاعتبار الثاني وطني قومي ، أما الاعتبار الأول فيتمثل في رقي أحكام الشريعة وصلاحها للنهضة العالمية في الفقه والتشريع ، أما الاعتبار الثاني فيتمثل بأن الواجب يفرض على مصر أن ترسم لنفسها خطة تسير عليها بحيث لا تميل إلى جانب الغرب أو تعيش مدنيته فتلبس ثوباً غير ثوبها وتقلد مدنية غير مدنيتها ولكن ترجع إلى الشرق دون أن تجافي المدنية الغربية ، وهذه الخطة تفرض رجوعاً ثقافياً قانونياً إلى الفقه الإسلامي من شأنه أن يربط الحاضر بالماضي ويوطد أركان الرابطة العربية [2] .

وهذا هو رأي المفكر الكبير عبد الرحمن البزاز فقد عزا تفوق الشريعة على القانون الغربي إلى مزجها القانون بالأخلاق والعدالة وإلى طابعها التضامني الجماعي إضافة إلى مزجها الحق بالواجب مع اعتمادها على أصول ثابتة يحفظ لها الاستمرار وأقرب ما تكون إلى القانون الطبيعي وقواعد العدالة وأخيراً إلى قابليتها للتطور باعتمادها على مبدأ الأصل في الأشياء الإباحة ومبدأ ليس في الدين من حرج ثم اعتمادها على العرف والاستحسان والقياس [3] .

والسؤال المطروح هو :كيف نسمح لأنفسنا بالأخذ من هنا وهناك في الشرائع بحيث أصبح تشريعنا رقيعاً أدخل التفكيك إلى كياننا ، كيف نسمح بذلك ولا نأخذ تشريعاً من ذاتنا وكياننا [4].
والسؤال المطروح مرة ثانية هو أليست القوانين على حد رأي الدكتور عبد الرحمن البزاز هي أقوى مظاهر حياة الأمة الاجتماعية وهي المرايا التي تعكس حال الأمة العقلية والدينية والخلقية ، وهل الشرائع الغربية التي نقتبسها شريعة واحدة ، أليس الغرب يقوم على شرائع متعددة وكل شريعة تختلف عن الأخرى فكيف نقع في دوامة الخلط العجيب[5].

---

[1] كتابه الإسلام دين الفطرة والحرية (طبعة دار الهلال) ص ٤٥

[2] الأهرام ٩٣٧/١١/٢٦

[3] بعض خصائص التشريع الإسلامي من روح الإسلام ط ١ مطبعة العاني بغداد ص ١١٤

[4] د. جدعان أسس التقدم ص ٣٥٦

[5] من روح الإسلام المرجع السابق ص ٨٦

إن الحضارة التي تنشدها الإنسانية هي حضارة الإسلام حضارة الوجدان وليس الحضارة الشيئية وإن أي تطور في الفكر والروح الإنسانية وانطلاقها إنما هو اقتراب من الإسلام [١] ، والمطلوب إذن حضارة تجمع بين الجسد والروح بين الفرد والجماعة بين الطبيعة وما وراءها ، وهنا تلعب الشريعة الإسلامية دوراً كبيراً في قدرتها على صياغة دولة عصرية تؤمن بحضارة التقنية إلى جانب حضارة الوجدان ، ولا يكفي في هذا الصدد القول بأن دين الدولة الإسلام ومن ثم فلا يتحقق لهذه الدولة سمتها الإسلامية إلا بإقامة مجتمع الشورى والحقوق المحورية الأخلاقية وإقامة المؤسسات وتحرير المرأة وإقامة العدل وتحقيق مبدأ المواطنة الكامل بين كافة أبناء الدولة وتفجير الشرارة الإلهية في وجدان أبنائها عندئذ تكون الدولة منتمية إلى الإسلام .

إن تهميش الشريعة وإسقاطها ومحاصرتها وإقصائها ، إن يعني فهو لا يعني إلا إسقاط حكم العقل وعاطفة الحب وسمو التسامح وشرف الحياة وعزتها وملكة الوجدان واستبدال ذلك بأحكام العلم الجامدة [٢] .

وعلى هذا الأسس فإننا مع الدكتور وليد سيف بأن أية عملية تطوير لا تلحظ عمق تجذر مفاهيم الشريعة في مجتمعنا هذه العملية محكوم عليها بالفشل .

وفضلاً على ذلك فإقصاء الدين عن المجتمع أو الدولة أصل غربي يتفق كما قال طارديو مع الأصول المسيحية وهو في الآن نفسه كان ردة فعل على سلطة رجال الدين التي لاوجود لها في سياقنا التاريخي الاجتماعي [٣] .

ولا حاجة للتدليل بأن بعض أصول الشريعة إلهية ، وهذا يعني أن هذه الشريعة مؤطرة بسقوف وحدود وأهداف وغايات وصمامات أمن تحول دون جنوحها وسقوطها في أيدي الغش والهوى وقوى الظلم والطغيان .

وبالطبع فإن تطبيق هذه الشريعة يجب أن يرصد من أوسع المنظورات وليس من منظور ضيق هو قانون العقوبات ، وهو قابل للتحقيق والتعليق حسب مقتضيات الظروف ولاسيما أن الشريعة تفضل توبة الإثم في بعض الحالات [٤].

---

[١] د. حسن صعب : تحديث العقل العربي ص ١٠٣ وانظر د. محمد سلام المدكور مدخل الفقه الإسلامي ص ١٠٣

[٢] علال الفاسي : المرجع السابق ص ٩٩

[٣] علال الفاسي : النقد الذاتي ص٩٨

[٤] مجلة الاجتهاد : المرجع السابق ص ٣٠٣

وتأسيساً على هذا التقييم العام فالشريعة ضمان أمثل ليس للمسلمين فحسب وإنما لكل إنسان باعتبارها تمتلك أواليات التقدم ودنياميات وفعاليات الأنسنة والتطور ، وبسبب قيامها على أصل العدل والمساواة والتقوى وأصل الإحسان وأصل الاستخلاف وأصل عمران الأرض وأصل الإيمان المشترك للإنسانية (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) وأصل الدعوة إلى كلمة السواء (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) وأصل بذل السلام للعالم [1] وأصل الخير المشترك (أقربكم إلى الله أحسبكم لعياله) وأصل عصمة النفس الإنسانية (ضمان الحياة) وأصل وحدة الدين من اختلاف الوسيلة (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) وأصل حقوق الإنسان وحريته في أول إعلان لحقوق الإنسان (وإن لك أن لا تجوع ولا تعرى) وأصل مقاومة العنصرية والاستكبار والتنديد بالكسروية (أن تكون أمة هي أربى من أخرى) وأصل الخيرية (لاخير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إحسان بين الناس) وأصل أساس السلطة والاستخلاف (هو الذين أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها) وأصل رفع الظلم (ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفون في الأرض) وأصل الإصلاح (وأصلحوا ذات بينكم) وأصل مجادلة الفساد (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها) وأصل الدعوة إلى التعاون (وتعاونوا على البر والتقوى) وأصل الأنسنة (تخلقوا بأخلاق الله) وأصل العزة والكرامة (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) .

وشريعة الإسلام ترسي الحقيقة العالمية التي اتخذت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول وبمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية [2]

وهذه العالمية تقوم على ابتلاء الأفراد والجماعات في الإرادة والعقل والأخلاق من أجل الخير وهي مرقاة حية لإنجاز الصالح الإنساني العام المشترك : السابقون السابقون أولئك المقربون — سارعوا إلى مغفرة من ربكم – فلا اقتحم العقبة .

والشريعة الإسلامية لا تقيم العلاقة بين الشعوب على زعم التفوق والأفضلية ، قال تعالى : (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ) (المائدة: من الآية٤٨) .

وعلى هذا التأسيس فالمسلمون مدعوون إلى عالمية مؤنسنة يلعبون فيها دوراً ريادياً فعالاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .

في هذه العالمية يأخذون ويعطون يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والإحسان .

---

[1] سئل الرسول ﷺ عن أفضل عمله يعمله الإنسان فقال : بذل السلام للعالم .

[2] د. فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي ، بيروت مؤسسة الرسالة ط ٢ ٩٨٧ ص١٥٨

وعلى هذه الأرضية الصلبة الرصينة للشريعة وانطلاقاً من حقيقة (يا أيها الناس) ، فلا مجال في انطلاقتنا المعاصرة المنشودة لمجتمعنا الملي الذي تأسس في القرون الوسطى والذي كانت فيه ملة تسود على المجتمع [١] .كما لامجال لخوف غير المسلمين من عقد الذمة فهذا العقد من متعلقات السياسة (الصالح العام للمسلمين وليس العقيدة وقد تفرض مصلحة المسلمين العليا إقامة المواطنة الكاملة وهنالك أصول متعددة تؤكد ذلك وحسبنا الرجوع إلى تأصيل الشيخ راشد الغنوشي لهذه المسألة)[٢]

وفضلاً عن ذلك فإن تطبيق الشريعة لا يعني إقامة نظام ثيوقراطي (سلطة دينية) ، بل إن المعول في كل ذلك إرادة الأمة وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن والمسلمون يمتحون من معين القرآن (وهو معين لا ينضب) ما يتفق مع طورهم الحضاري ونموهم التاريخي ومصلحتهم العليا استناداً إلى مبدأ السياسة الشرعية في الإسلام التي هي- حسب تعريف ابن عقيل - الأقرب إلى الإصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ونزل به الوحي [٣] .

وفي نظرنا إن الدور الذي يلعبه الدين في الدولة لا يعدو - وهو ليس بالقليل - دور القيادة الروحية الذي يقتصر على التربية والتوجيه وفي حدود الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم [٤] .
ومن جهة أخرى فعلى غير المسلمين في ديار العرب أو غيرهم ألا يتأففوا ويتحرجوا من تطبيق مبادئ الشريعة إذا ماتمثلت برنامجاً سياسياً وطنياً يطرح على المجتمع ويخضع للمناقشة والإقرار من قبل الإرادة العامة للشعب وعندئذ يكون مصدرها المادي فقط الشريعة الإسلامية أما قوتها الملزمة - حسب أدبيات القانون - فتكون مشتقة من الإرادة العامة التي هي إرادة المجتمع ...

ولكن إذا كانت هكذا عظمة الإسلام وعظمة آدابه وشرائعه وأحكامه ومبادئه فكيف تم التلاعب والضحك على الناس كل الوقت بإسقاط الشريعة الإسلامية واستبدال النظم الغربية بها ؟؟

وحقيقة الأمر أن هذا الاستبدال تم مرتين في تاريخ أمتنا الطويل منذ الفتح الإسلامي أولها خلال بوابة استعمارية عبر فيها الغازي المغولي التتاري حيث تم فرض نظام (الياسه) المعروف .

---

[١] محمد سيد رصاص : ما بعد موسكو ، دمشق دار الفارابي ٩٩٦ ص ٨٥

[٢] الشيخ راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ٩٩٣ ، ص ٣٥٧

[٣] د. محمد عمارة التراث في ضوء العقل بيروت ، دار الوحدة ط ١ ص ٢٤٢

[٤] د. عصمت سيف الدولة عن العروبة والإسلام ص ٢٤١ وما بعدها

أما المرة الثانية فقد تم هذا الاستبدال في القرن التاسع عشر على يد الإنجليز في مصر ثم توسع الأمر في معظم الأقطار العربية .

ولنستمع إلى شهادة المفكر القومي الكبير المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة حول هذه النقطة يقول المذكور [1] : فإن الاحتلال الإنكليزي لم يلبث أن داهم مصر عام ١٨٨٢ وفرض بالقوة على الشعب العربي المسلم نظاماً بديلاً عن نظام إسلامي كان قد عاش في ظله ثلاثة عشر قرناً .

ويتابع القول : كان نوبار باشا الأرمني رئيساً للوزراء وكان قد استخدم أميناً على سره فرنسياً كان يعمل محامياً في الإسكندرية اسمه مانوري فكلفه بأن يضع لشعب مصر قوانين جديدة وهكذا قام المذكور بنقل مجموعة القوانين الفرنسية المسماة قانون نابليون.

ولكن هل إن هذه المجموعة تتعارض مع النظام الإسلامي ؟؟
يجيب على ذلك الدكتور سيف الدولة بالإيجاب مشيراً على سبيل المثال بأن قانون نابليون لا يحمي المغفلين والنظام الإسلامي يحمي ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس كذلك فقانون نابليون يحل الربا والعكس بالنسبة للنظام الإسلامي .

إزاء هذا التعارض احتال المستعمرون على الشعب العربي المسلم بأن تركوا له نظامه الإسلامي في الأحوال الشخصية ، وهكذا عرف الشعب العربي المسلم لأول مرة في تاريخه الطويل منذ الفتح العربي ازدواج السلطة القضائية حين عرف القضاء الأهلي والقضاء الشرعي [2] .

أما على صعيد قانون العقوبات – والحديث للدكتور عصمت – فقد كان النفاق أكثر فجوراً فقد أوهموا الشعب بأن القانون المستعار من نابليون يمثل إرادة ولي الأمر فيما هو مباح له شرعاً من تحديد عقوبات التعذير ، وهكذا أصبح الزنا مباحاً والخمر مباحاً والميسر مباحاً والكذب مباحاً في مجتمع أغلبيته من المسلمين بالرغم من أنها محرمات عليهم في النظام الإسلامي [3].
ولكن كيف برر الاستعمار ذلك ؟؟.
يجيب على ذلك الدكتور سيف الدولة بالقول : لقد ارتهنوا مصر أرضاً وأذلوها شعباً وهم يبذرون فيها بذور العلمانية ويستنبتون من أبنائها علمانيين ولما كان من المحال مخادعة كل الناس كل الوقت فقد كان لابد لكي يقبل الناس نظامهم من إقناعهم بأن الإسلام دين الله وليس نظاماً للحياة في الوطن [4] .

---

[1] د. عصمت سيف الدولة عن العروبة والإسلام ص ٢٤١ وما بعدها
[2] عن العروبة والإسلام ص ٢٤٣
[3] عن العروبة والإسلام ص ٢٤٤
[4] عن العروبة والإسلام ص ٢٤٥

ماهي نتيجة ذلك ... التخريب والتغريب المرة أيضاً على لسان الدكتور سيف الدولة [1] .
ولكن لماذا وكيف ؟؟.

لأن جوهر العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن تستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام شرائع وقواعد وآداب وضعية وأنها ركن من نظام شامل متكامل للحياة الدنيا علماني في موقفه من الدين فردي في موقفه من المجتمع ، ليبرالي في موقفه من الدولة ، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد ، كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوربا على مدى سبعة قرون [2] .

وقد بدأ الاستعمار القاهر بفرض نظامه على الحياة العربية فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية وأقام له حارساً باطشاً وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرار الناس إلى الملائمة بين حياتهم اليومية وبين قواعد النظام المفروض بالقوة ، ثم اطراد تلك الملاءمة خلال زمان غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداب يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوربا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين يرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوربي ، وأدى كل ذلك وغيره من مثله إلى قدر من الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية (يسمونه الاغتراب) هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء الإسلامي ، وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة أو الإسلام خاصة بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ونقيض للحضارة العربية الإسلامية في جوهرها .

وفي نظرنا إن ذلك ليس نقضاً لأمتنا عروة عروة [3] وتفكيكها لبنة لبنة ، بل هو أكثر من ذلك بكثير ، إنه اغتيال مسموم حاقد على هذه الأمة وإن كان المجال لا يتسع لتأكيد هذه المقولة وحسبنا ما قاله فوكوياما (كتابه نهاية التاريخ) وكرومر وما أكده حالياً المؤرخ الأمريكي الكبير هنتجتون بأن هذا العصر هو عصر صراع الحضارات وأن الإسلام هو العقبة الكؤود الأكبر أمام الغرب ، بل وحسبنا مارد ده هانوتو بأن الإسلام جذام وكساح وخطر على البشرية .

نحن لا ننكر أنه يجب التعاون مع الغرب ومد يد التعامل بصدق معه ثم التفريق بين الطفل وغسيله كما يقال وبين القمح والذؤان كل ذلك من أجل إقامة بناء إنساني خالد تتألق فيه الزهور تفتحاً وعطاء .

---

[1] عن العروبة والإسلام ص ٤١٨

[2] عن العروبة والإسلام ص ٤٢٤

[3] حديث نبوي

ونحن لا ننكر أنه – على الصعيد الداخلي – لا يصح الحديث عن المجتمع الملي الذي تسوده ملة واحدة مهما كان حجمها كما أنه لامجال للحديث عن الفرقة الناجية ، بل يجب الحديث عن القطر العربي الناجي أو الأمة العربية الناجية من أنياب ومخالب الاستعمار والاستغلال وحسب تعبير المفكر الكبير الدكتور حسن حنفي .

أجل نحن لانقبل السقوط في مثل هذا الوعي المزيف العاثر المتعثر الباهت ، بل إننا ندافع عن الشريعة الإسلامية ليس من موقع عقيدي فحسب بل من موقع الجماعة وباعتبار الشريعة نسيجاً ضاماً من نسج الأمة ، ومن ثم فإن أية طعنة في الظلام كانت وستكون على الشريعة إنما هي طعنة للأمة ذاتها .

ومن جماع ما تقدم فالدعوة إلى تأصيل الشريعة في حياتنا والامتياح من معينها ليس حشوية وإنما حسب الحاجة وظروف العصر وعلى أرضية وطنية رصينة ، إنما يتم عبر مشروع عربي نهضوي أساسه التقدم ووجهته الإنسان وكرامته وعزته وحقوقه وحرياته العامة ومناطه الديمقراطية ومأسسه المجتمع وخياره الحضارة العربية الإسلامية ووجهته المحورية الأخلاقية والشرارة الإلهية والقيم الروحية النابعة من الأديان حسب التعبير الحرفي للزعيم الراحل جمال عبد الناصر .

في هذا النسيج ومن خلال المنظومة يجب أن توضع الشريعة في مكانها الطبيعي من كيان الأمة وكلؤلؤة في عقدها من أجل أن تطوق عنق الأمة العربية الخالدة وتزين مفرقها .

وفي هذا السياق فإننا ننعي ليس على الحشوية الإسلامية ، بل على الحشوية الإلحادية التي تستبعد الدين من مضمار التقدم وأذكر على سبيل المثال برأي المفكر التقدمي الكبير وهو من إخواننا المسيحيين الأستاذ وليام سليمان الذي أشار إلى نقطة هامة هي أن المواطنة في الغرب نشأت في إطار استبعاد الدين وقد حدث ذلك مع الثورة الفرنسية وفي محاولة استيعاب اليهود في المجتمع ، وفي رأيه أن تلك هي الصيغة الغربية للعلمانية في حين أن صيغتنا الوطنية والقومية يجب أن تؤسس المواطنة على حمولة الدين كل دين ولكل مواطن وفي كل بقعة على أرض العروبة كلفاً وإقتداء –والكلام للأستاذ وليام سليمان – بتجربة الصحيفة التي خطتها يراعة الرسول ﷺ والتي خلقت من المسلمين واليهود أمة واحدة [١] .

إن أية انطلاقة حضارية لأمتنا إنما تزكو وتزهو بتجددنا الحضاري الذاتي مع الحفاظ على قسماتنا وبصماتنا الثابتة وما هو أصيل قار وراسخ في أعماق شخصيتنا القومية ، ولا حاجة للتأكيد بأن هذه القسمات الراسخة – في أية أمة – قد تبقى ردحاً من الزمن كامنة تغط في نوم عميق ولكن سرعان ما تعود إلى الاستيقاظ والتفتح عندما يتاح لها ذلك كما حدث في تركيا التي فرضت عليها العلمانية في

---

[١] الهوية والتراث مجموعة مؤلفين ، بيروت دار الكلمة ٩٨٤ ص ٧١

معاهدة لوزان وبقيت ترسف بها ، وها نحن نجد عودة الحس الإسلامي المكبوت بل لانعدام وجود ذلك عند غلاة العلمانيين قادة الجيش بالنسبة للمسألة القبرصية [1] .

والأمر نفسه بالنسبة للجزائر فقد جهدت فرنسا لاقتلاع هويتها ولكن هذه الهوية سرعان ما اهتزت وربت على يد ابن باديس وجماعة العلماء وأنتجت عروبة وإسلاماً من كل زوج بهيج .

لقد أعلن الخديوي إسماعيل أن مصر قطعة من أوربا متحدياً بذلك حقائق الحياة وثوابت الشخصية العربية ، فهل صحت مقولته وهل كانت سياسة التغريب والتفرنج على يده أو يد غيره أكثر من تراب على صفوان .

إن انطلاقة حية وثرة لأمتنا يجب أن تنطلق من الهوية والثقافة الذاتية والحقيقة الجوهرية النواة التي تحمل خصائص الشجرة .

إن ما هو ثابت في شخصيتنا أننا عرب ، ولكن ليس بالمعنى العرقي بل الحضاري وبالمقابل فعروبتنا ذات قسمة إسلامية ، ولكن ليس بالمعنى الديني الطائفي وإنما بالمعنى الحضاري [2] .

إن قراءة بسيطة لحضارتنا تؤكد ما قلناه أي نؤكد قيم الفروسية والفقه والحياء وهذه قيم عربية .
والقسمة الإسلامية لهذه الهوية واضحة وجليلة وحسبنا – كمثل واحد – نجده في البحث العلمي .

تقرأ العلوم الغربية فلا تشعر في ثناياها أي وجود للقوة الخالقة لهذا العالم ، لكن اقرأ ذلك في حضارتنا تجد رائحة التدين تفوح من تضاعيف هذه العلوم ، نجد ذلك عند ابن خلدون وابن سينا وابن حزم وغيرهم ودون الإخلال بالحقيقة العلمية وماهيتها الذاتية .

لقد استغلق على ابن سينا – الذي يعتبر من أكبر الملاحدة في نظر رينان – كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو لكنه تناول كتاب الفارابي وسرعان ما ترك أوراقه وقلمه وهب ليتصدق على الفقراء [3] .
هذا الحس الإيماني القائم في مختلف علوم الحضارة الغربية سواء أكانت علوم الشرع أم العقل أم علوم التجربة وعمران الأرض هذا الحس هو قسمة أساسية لهويتنا .

وإذا انتقلنا إلى موضوعنا الأساسي الذي هو الشريعة قلنا قسمات مميزة وثابتة حيث نجد إلى جانب الوضع الإلهي الذي هو الدين – غير القابل للاجتهاد – والذي يخص المسلمين – فقط نجد قانون

---

[1] مداخلة الدكتور محمد عمارة في الهوية والتراث ، بيروت دار الكلمة ٩٨٤ ص ٤٥ ، ٤٦

[2] مداخلة الدكتور عمارة ، الهوية والتراث ص ٤٨

[3] مداخلة الدكتور عمارة ، الهوية والتراث ص ٤٣

المعاملات أو الفقه وهو قانون وضعي وضعه الفقهاء في إطار الكليات الدينية وهو مورث حضاري يخص الأمة بكافة فئاتها [1] .

وفي إطار الوضع البشري نجد فلسفة القانون التي هي النواة النووية في هذا الفقه وهذه النواة النووية هي التي تعتبر القسمة الحضارية الثابتة في مجال القانون وماعدا ذلك فلدينا تراث ثر من القواعد التطبيقية القرينية التي لا تصمد لتغيرات الزمان والمكان .

هكذا يحدد الدكتور عمارة في إطار فلسفة القانون – وعلى سبيل المثال – مبدأ لا ضرر ولا ضرار ومبدأ أن الإنسان ليس مالكاً مطلقاً أو محرماً عليه التملك مطلقاً بل إن الملكية ذات وظيفة اجتماعية ومرتهنة بتحقيق النفع العام [2] .

هكذا نؤكد أن حضارتنا لا تؤمن بتفرد الإنسان وعتوه واستكباره ومركزيته في هذا الكون بل هو وكيل الله المستخلف في الأرض لعمارتها ، وهذه هي فلسفتنا في العدل الاجتماعي في حين نجد العلمانية تعربد وتطلق للملكية كل عنان .

إذن فحضارتنا تنطوي على الكثير من النواهض والروافع والميكانزمات التي تفتقر إليها الحضارة الأوربية ، وما علينا إلا أن ننفض الغبار عن هذه اللآلئ ونعيد إليها ألقها وأريجها في كافة مجالات حضارتنا بما في ذلك فلسفة القانون اتساقاً لذاتيتنا وتوازناً لفعاليتنا .

ولا حاجة للتأكد بأن القانون القائم على الالتزام والواجب أكثر نجاعة وجدوى وحيوية من القانون القائم على الإلزام ، ومن ثم فالقانون الوضعي الذي استوردناه من صيدليات الغرب لا يرقى إلى مستوى القانون الذي عاش تحت ألق شمسنا الدافئة وتغذى من تربة أرضنا المعطاء ونما في حنايا ضلوعنا وحبات قلوبنا وليس عاراً أن نوطن النفس ونوطدها على الذات والهوية ، بل العار أن نخجل من أنفسنا ونقلد الآخرين فنكون كالطائر الذي نسي مشيته وعجز عن تقليد مشية الآخرين .
وتلك هي الكارثة ولكن ليت شعري ولعمري هل من مستعبر أو مدكر .

---

[1] هذا التعريف للدكتور السنهوري ، انظر الهوية والتراث ص ٤١

[2] الهوية والتراث ص ٤٤

المراجـع

المراجع العربية:

١- ابن أبي ضياف : إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، تونس عام ١٩٦٣ ، الجزء الأول .

٢- ابن الأزرق أبو عبد الله : بدائع السلك في طبائع الملك - تحقيق سامي نشار الجزء الأول - بغداد ١٩٧٧ .

٣- ابن تيميه : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية طبعة القاهرة عام ١٩٧١.

٤- ابن خلدون : المقدمة - دار الكتاب اللبناني - بيروت عام ١٩٥٦ .

٥- ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، المكتبة العصرية ، الطبعة الأولى ، بيروت .

٦- ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق عام ١٩٨١ .

٧- أبو حلاوة كريم : العلمانية شعار ايديولوجي في استجابة حضارية - مجلة المعرفة العدد ٣٨٦ - دمشق ١٩٩٥ .

٨- أبو زيد نصر حامد : النص والسلطة و الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت عام ١٩٩٥.

٩- أبو زيد نصر حامد : نقد الخطاب الديني ، دار سينا للنشر ، الطبعة الأولى ، القاهرة عام ١٩٩٢.

١٠- أبو زيد نصر حامد : : الاتجاه العقلي في التفسير ، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ، ط٣ ، عام ١٩٩٣.

١١- ارسلان شكيب : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، القاهرة ، عام ١٩٣٠ ، مطبعة البابي الحلبي مصر ، ١٣٥٨ هـ .

١٢- د. ارغون محمد : الإسلام - أوربا - الغرب ، بيروت ، دار الساقي ، الطبعة الأولى عام ١٩٥٥.

١٣- د. أرغون محمد : الإسلام والأخلاق والسياسة ، مركز الإنماء القومي بيروت،عام ١٩٩٠.

١٤- د. أرغون محمد : العلمانية والدين - ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ط١ عام ١٩٩٠ .

١٥- د. أرغون محمد : تاريخ الفكر الإسلامي - ترجمة هاشم صالح - مركز الاتحاد القومي .

١٦- د. ارغون محمد: الإسلام والعلمانية - مجلة الواقع - بيروت العدد /١/ نيسان ١٩٨١.

١٧- د. ارغون محمد و غارديه لوي : الإسلام الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، دار السؤال للنشر ط١ عام ١٩٨٣ .

١٨- الأفغاني جمال الدين : الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية - بيروت ١٣٠٦ هـ .

١٩- الأفغاني جمال الدين : خاطرات الحرب والسلام

٢٠- الأفغاني جمال الدين : سراج الملوك

٢١- د. الأنصاري محمد جابر : الفكر المسيحي العربي من علمانية الغرب إلى إيمانية الشرق ، مقال منشور في مجلة الاجتهاد ، دار الاجتهاد ، بيروت ، السنة الثامنة العدد ٣١ و ٣٢ لعام ١٩٦٤.

٢٢- البزاز عبد الرحمن : بعض خصائص التشريع من روح الإسلام - مطبعة العاني - بغداد عام ١٩٥٩ الطبعة الأولى .

٢٣- البنا حسن : رسالة التعاليم مجموعة رسائل سنة ١٩٥٢.

٢٤- د. البهي محمد : العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق - القاهرة ١٩٧٦ .

٢٥- د. البهي محمد : والحضارة الإنسانية ، دار الهلال ، عام ١٩٦٤.

٢٦- د. البغا مصطفى ديب : مختصر صحيح البخاري كتاب الأنبياء - دار اليمامة للطباعة والنشر - دمشق .

٢٧- التونسي خير الدين : المسالك في معرفة أحوال الممالك ، مطبعة الدولة لحاضرة تونس المحمية ، ١٢٨٣ هـ.

٢٨- د. الجابري محمد عابد : العقل السياسي العربي- مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ .

٢٩- الجباعي جاد الله : العلمانية في المشروع الديمقراطي القومي - مجلة الوحدة السنة السابعة العدد ٧١ كانون الأول عام ١٩٩٠.

٣٠- د. الجدعان فهمي : أسس التقدم عند مفكري الإسلام
٣١- د. الجدعان فهمي : المحنة ، دراسة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ، دار الشروق ، عمان عام ١٩٨٩.
٣٢- د. الجرف طعيمة : مبدأ المشروعية القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٧٣.
٣٣- الجزائري محمد بن مصطفى بن الخوجة: الاكتراث في حقوق الإناث ، مطبعة فونطاته وشركائه ، الجزائر ١٨٩٥.
٣٤- الجندي أنور : سقوط العلمانية – دار الكتاب اللبناني – بيروت الطبعة الأولى عام ١٩٧٣ .
٣٥- الجندي أنور : يقظة الفكر العربي ومرحلة ما بين الحربين ، القاهرة عام ١٩٧٢.
٣٦- الجسر حسين : الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية ، بيروت ١٣٠٦هـ .
٣٧- د. الدجاني أحمد صدقي : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ، بيروت عام ١٩٦٧ .
٣٨- الدجاني برهان : مستقبل الصراع العربي الإسرائيلي ، مقال منشور في مجلة المستقبل العربي عدد ١٦٥ لعام ١٩٩٢ .
٣٩- – د. الدريني فتحي : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم – مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٧ .
٤٠- الزهراوي عبد الحميد: كتابه السنوسية والجامعة الإسلامية ، المنار ، مجلد ١٠، جزء ١٨، ١٩٠٧.
٤١- د. السباعي مصطفى : الاشتراكية في الإسلام ط ١ مطبعة جامعة دمشق عام ١٩٥٩.
٤٢- السيد رضوان : مفاهيم الجماعات في الإسلام – دار النشر والتنوير للطباعة والنشر بيروت ط١ عام ١٩٨٤ .
٤٣- السيوطي : الجامع الصغير .
٤٤- د. الشراب ناجي صادق : السياسة ط١ ٩٨٤ العين ، مكتبة الإمارات ط١ ، عام١٩٨٤ .
٤٥- الشهبندر عبد الرحمن : القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، مطبعة المقتطف والمقطم ،عام ١٩٦٣ .
٤٦- الشهرستاني : الملل والنحل .

٤٧- الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام .
٤٨- العظم رفيق : تاريخ السياسية الإسلامية ، مطبعة المنار بمصر ، ط١ ، عام ١٩٢٥.
٤٩- العظم رفيق : الإصلاح الإسلامي بعدل القوام أو التكامل العام ، المنار مجلد ٢ ح ٦ عام ١٨٩٩.
٥٠- العظم رفيق : تنبيه الأنام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام ، مطبوعة الموسوعات بمصر عام ١٩٠٠ .
٥١- د. العظمة عزيز : العلمانية من منظور مختلف
٥٢- العلايلي عبد الله : كلمة علمية تجديد لغوي ورأي في أصل الكلمة ومدلولها- مجلة آفاق ، بيروت حزيران عام ١٩٧٨ .
٥٣- الصعيدي عبد المتعال : المجددون في الإسلام ، مكتبة الآداب القاهرة عام ١٩٦٢.
٥٤- الطرطوشي : سراج الملوك ، القاهرة عام ١٩٣٥.
٥٥- د. العوا عادل : العمدة في فلسفة القيم – دار طلاس – دمشق الطبعة الأولى عام ١٩٨٦.
٥٦- الغزالي أبو حامد : إحياء علوم الدين – الجزء الأول .
٥٧- الغزالي أبو حامد: فضائح الباطنية ، طبعة القاهرة عام ١٩٦٤ .
٥٨- الغزالي أبو حامد : المستصفى في علم الأصول – القاهرة المكتبة التجارية – الجزء الثاني –عام ١٩٣٧ .
٥٩- الغلاييني مصطفى : المدنية و الإسلام ، القاهرة ، مطبعة هندية بالموسكي ، عام ١٩١٢ ٦٠- الطبعة الثالثة .
٦١- الغلاييني مصطفى : أريج الزهر ، المكتبة الأهلية ، بيروت ، عام ١٩١١.
٦٢- الغلاييني مصطفى : عظة الناشئين ، المكتبة الأهلية ، بيروت الطبعة التاسعة عام ١٩٥١.
٦٣- الغنوشي الشيخ راشد : الحريات العامة في الدولة الإسلامية – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ١٩٩٣.
٦٤- الفاسي علال : مقاصد الشريعة الإسلامية ، مكتبة الوحدة العربية ، الدار البيضاء

٦٥- الفاسي علال : كتابه النقد الذاتي ، المطبعة العلمية القاهرة ، عام ١٩٥٢.
٦٦- الكواكبي عبد الرحمن : أم القرى (الأعمال الكاملة) .
٦٧- الماوردي : الأحكام السلطانية .
٦٨- المغربي عبد القادر : كتابه البينات (النهضة الدينية في الأمة الإسلامية)، المطبعة السلفية عام ١٩١٦ الجزء الثالث .
٦٩ - المغربي عبد القادر : الأخلاق والواجبات ،المطبعة الملكية بالقاهرة ،١٣٣٤ هـ
٧٠ - القاسمي محمد جمال الدين : دلائل التوحيد ،المقتطف المجلد ٢٧ الجزء السادس ، ط٢ ، القاهرة ١٩٠٨.
٧١- النشاشيبي اسحق : عربي وعقل أوربي ، القدس ، المكتبة السلفية بمصر.
٧٢- د. بدوي ثروت : النظم السياسية ج١ دار النهضة العربية – القاهرة عام ١٩٦٤
٧٣- د. بدوي ثروت : : أصول الفكر السياسي ، دار النهضة العربية ، عام ١٩٦٧ ، القاهرة.
٧٤- برقاوي أحمد : العلمانية بوصفها أيديولوجيا محاضرة ألقيت في الأسبوع الثقافي الثاني جامعة دمشق – عام ١٩٩٥.
٧٥- بن نبي مالك : شروط النهضة – ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين دار الفكر بيروت الطبعة الثالثة عام ١٩٦٩ .
٧٦- بوردو جورج : الدولة ، ترجمة د . سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ .
٧٧- بولان ريمون : الأخلاق والسياسية، ترجمة عادل العوا، دار طلاس – دمشق .
٧٨- توتشار جان : تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة الدكتور علي مقلد ، الدار العلمية – بيروت الطبعة الأولى عام ١٩٨٣ .
٧٩- جاويش الشيخ عبد العزيز: الإسلام دين الفطرة والحرية ، طبعة دار الهلال .
٨٠- د. جريشة محمد علي : المشروعية الإسلامية العليا – مكتبة وهبة – القاهرة عام ١٩٧٦ .
٨١- د. جيب : الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، ترجمة كامل سليمان ، بيروت عام ١٩٥٤.
٨٢- د. جيوسلوفاكيا موزيكار : العلمنة و الإسلام في مصر مجلة النهج– مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية – بيروت العدد ٢٣ عام ١٩٨٩ .
٨٣- د. حافظ صبري : هويتنا الثقافية ، مقال منشور في مجلة الطريق العدد الرابع السنة الخامسة والخمسون ١٩٩٦ .

٨٤- حداد غريغوار : : العلمنة استراتيحية وتكتيك – مجلة آفاق حزيران عام ١٩٧٥ .
٨٥- حرب علي : خطاب الهوية – دار الكنوز الأدبية – بيروت .
٨٦- د. حسين محمد محمد : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، دار الإرشاد بيروت عام ١٩٧٠ الجزء الثاني .
٨٧- د. حنفي حسن : حوار المشرق والمغرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى ١٩٩٠ .
٨٨- د. حنفي حسن : الاغتراب الديني عند فيورباخ – دراسة فلسفية
٨٩ – د. حنفي حسن : التفكير في زمن التكفير ، القاهرة ، دار سيناء للنشر عام ١٩٩٦.
٩٠- خليفة عصام : مدخل إلى تحديد العلمانية وتطورها التاريخي في الغرب – الجندي اللبناني – بيروت عام ١٩٨٢ .
٩١- د. دراز : دستور الأخلاق في الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، دار البحوث العلمية الطبعة الأولى ، تحقيق وتعليق د.عبد الصبور شاهين ، بيروت عام ١٩٨٥.
٩٢- د. ربيع حامد : التجدد الفكري للتراث الإسلامي دار الجليل دمشق –الطبعة الأولى عام ١٩٨٢.
٩٣- رسو جان جاك : العقد الاجتماعي ، ترجمة يونس غانم ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، عام ١٩٧٢ .
٩٤- ريبير : سقوط القانون ، طبعة عام ١٩٤٩ المقدمة ، وكتابه القوى الخالقة للقانون طبعة عام ١٩٥٥.
٩٥- د. زريق برهان : الصحيفة ميثاق الرسول دستور دولة الإسلام في المدينة أول دستور لحقوق الإنسان – دار معد ودار النمير – دمشق ١٩٩٦ .
٩٦- د. سعيد إدوار : الاستشراق ،ترجمة كمال أبو سيف ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت – الطبعة الثانية – عام ١٩٨٤.
٩٧- د. سلامة غسان : نحو عقد اجتماع عربي جديد - مركز دراسات الوحدة العربية بيروت عام ١٩٨٧.
٩٨- سبينوزا : رسالة في اللاهوت السياسي – ترجمة وتقديم د. حسن حنفي ومراجعة د.فؤاد زكريا – دار الطليعة –بيروت ١٩٨١ .
٩٩- سيد رصاص محمد : ما بعد موسكو ، دمشق دار الينابيع الطبعة الأولى ١٩٩٦.

١٠٠- د. سيف الدولة عصمت : عن العروبة والإسلام ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت عام ١٩٨٦ .

١٠١- شاهين جيروم : دراسة في التراث المسيحي العلماني - رواد العلمنة في عصر النهضة العربية - مجلة آفاق بيروت حزيران عام ١٩٧٨.

١٠٢- د.شرف محمد جلال و د. محمد عيسوي عبد الرحمن: سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام منشأة المعارف الإسكندرية ،عام ١٩٧٢.

١٠٣- شفالييه جان جاك : المؤلفات السياسية الكبرى ترجمة الياس مرقس - دار الحقيقة ، بيروت الطبعة الأولى.

١٠٤- شقير رشيد : حول علمانية الدولة الحديثة - مجلة الوحدة -السنة الثانية -العدد ١٣ تشرين أول عام ١٩٨٥.

١٠٥- شلق الفضل : مداخلة في مؤتمر حول العلمنة والهوية العربية صدرت المناقشات في كتاب لبنان الأخر عن مؤسسة الدراسات والأبحاث اللبنانية بيروت ط١ عام ١٩٧٦ .

١٠٦- شلق الفضل : الجماعة والدولة ، مقال منشور في مجلة الاجتهاد بيروت دار الاجتهاد ، عدد ٣ عام ١٩٨٩ .

١٠٧- شمس الدين محمد مهدي : العلمانية - المؤسسة الجامعية للدراسات والأبحاث - بيروت ١٩٨٣ .

١٠٨- د. شومان عدنان : اتفاقيات الجات الدولية ، دار المستقبل - دمشق ١٩٩٦ .

١٠٩- شيخ الأرض تيسير : محاولة كلامية لتجديد الفلسفة مقال منشور في مجلة المعرفة دمشق العدد ٣٨٣ ، عام ١٩٩٥ .

١١٠- د. صعب حسن : تحديث العقل العربي ، دار العلم للملايين بيروت ط١ عام ١٩٦٩.

١١١- د. صعب حسن : علم السياسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ط٣ ، عام ١٩٧٢

١١٢- د. ضاهر عادل : الأسس الفلسفية للعلمانية

١١٣- د. ضاهر عادل : مقاله الموسوم بعنوان الإسلام و العلمانية منشور في كتاب الإسلام والحداثة دار الساقي ببيروت ط١ عام ١٩٩٠ وهذا الكتاب يتضمن عدة مقالات منها المقال المذكور.

١١٤- عبد الرحمن خير الدين: مقاله الموسوم بعنوان جزيرة أبو موسى وأسئلة حول مصير الأمة مجلة المستقبل العربي عدد /١/ لعام.١٩٩٢

١١٥- عبده محمد : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية – القاهرة ١٩٠٢ .

١١٦- عبده محمد : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة – بيروت .

١١٧- عبده الشيخ محمد : الإسلام دين العلم والمدنية ، دار الهلال ، القاهرة .

١١٨- عبده الشيخ محمد : رسالة التوحيد ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، عام ١٩٧١.

١١٩- عبده الشيخ محمد : الإسلام والرد على منتقديه ، القاهرة ، عام .١٩٢٨

١٢٠- د. عثمان محمد فتحي : الإسلام وحي واجتهاد ، منبر الحوار ، العدد ٩ السنة ٣ ربيع عام ١٩٩٨ .

١٢١- د. عصفور محمد : الضبط الإداري ، كلية الحقوق – جامعة القاهرة عام .١٩٧١

١٢٢- د. عصفور محمد : الحرية في الفكر الديمقراطي والاشتراكي، القاهرة عام٩٦١.

١٢٣- د. عصفور محمد : سيادة القانون ، عالم الكتب ، القاهرة ،عام ١٩٦٧ .

١٢٤- د. عمارة محمد : الإسلام والعروبة والعلمانية – دار الوحدة –بيروت عام ١٩٨٤

١٢٥- د. عمارة محمد : العلمانية ونهضتنا الحديثة – دار الشروق – القاهرة عام ١٩٨٦ .

١٢٦- د. عمارة محمد : الإسلام والسلطة الدينية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر- الطبعة الثانية - بيروت عام ١٩٨٠.

١٢٧- د. عمارة محمد : الإسلام وقضايا العصر ، دار الوحدة ، بيروت ط١ عام ١٩٨٠

١٢٨- د. عمارة محمد : التراث في ضوء العقل ، بيروت ، دار الوحدة عام ١٩٨٠ .

١٢٩- د. عمارة محمد : مقال بعنوان محمد وأول دستور للدولة الإسلامية - منشور في كتاب محمد نظرة معاصرة لمجموعة مؤلفين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط١ عام ١٩٧٢ .

١٣٠- عودة عبد القادر: أسس التقدم عند مفكري الإسلام المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،و بيروت عام ١٩٧٦ .

١٣١- عودة عبد القادر: الإسلام وأوطانه السياسية ، الطبعة الأولى .

١٣٢- غارودي روجيه : الإسلام ، دار عطيه - بيروت الطبعة الأولى عام ١٩٩٦

١٣٣- غارودي روجيه : العروبة و الإسلام ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت الطبعة الأولى عام ١٩٨٦ .

١٣٤- د. غليون برهان : المحنة العربية ، الدولة ضد الأمة - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت عام ١٩٩٣ .

١٣٥- غريغوار فرانسوا : : المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ترجمة قتيبة المعروفي ، بيروت ، مكتبة الفكر الجامعي ، ط١ ، عام ١٩٧٠.

١٣٦- د. غيث عاطف : قاموس علم الاجتماع -القاهرة عام ١٩٧٩.

١٣٧- فضل الله محمد حسين : مجلة الدراسات الفلسفية - بيروت العدد ٢٣ عام ١٩٩٥.

١٣٨- فوكوياما : مجلة الاجتهاد - دار الاجتهاد بيروت العددان ١٥ و١٦ عام ١٩٩٢ .

١٣٩- د. قرم جورج : العلمنة أو التنمية الاقتصادية - مقال منشور في مجلة قضايا عربية بيروت السنة السادسة العدد الخامس عام ١٩٧٩ .

١٤٠- قطب سيد : العدالة الاجتماعية في الإسلام ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية .

١٤١- قطب سيد : الاشتراكية في الإسلام الطبعة الولى ، مطبعة جامعة دمشق .

١٤٢- د. كامل عبد العزيز : العلمانية بين الدين والدولة - مجلة العربي ديسمبر عام١٩٨٧ .

١٤٣- كرد علي محمد : القديم والحديث ، المطبعة الرحمانية بمصر ، الطبعة الأولى، عام ١٩٢٥.

١٤٤- كرد علي محمد : غرائب الغرب ، المطبعة الرحمانية بمصر الطبعة الثانية عام ١٩٢٣.

١٤٥- د. كيره حسن : المدخل إلى القانون - دار النهضة العربية ، بيروت عام ١٩٦٧

١٤٦- كيللر الجنرال : القضية العربية في نظر الغرب ، ترجمة ميشال حجار ، بيروت عام ١٩٤٥.

١٤٧- لالو شارل : الفن والأخلاق - ترجمة د.عادل العوا - دمشق عام ١٩٦٥.

١٤٨- مبارك علي باشا : : علم الدين ج١، مطبعة جريدة المحمدية بالإسكندرية عام ١٨٨٠ ،

١٤٩- د. متولي عبد الحميد : مقال منشور بعنوان : الإسلام وهل هو دين ودولة ، مجلة القانون والاقتصاد جامعة القاهرة السنة ٣٤ .

١٥٠- محمود اسماعيل محمد : دراسات في العلوم الإنسانية ، مكتبة الإمارات - العين ، ط٢، عام ١٩٨٤ .

١٥١- د. مدكور محمد سلام : مدخل الفقه الإسلامي ، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ، عام ١٩٦٤ .

١٥٢- مرقس إلياس : المذهب الجدلي والمذهب الوضعي الطبعة الأولى عام ١٩٩١.

١٥٣- مفلح أحمد : البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني مقال منشور في مجلة المستقبل العربي عدد ١٦٨ لعام ١٩٩٣.

١٥٤- نصار ناصيف : نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجمع الطائفي - دار النهار للنشر بيروت عام ١٩٧٠ .

١٥٥- هوريو اندريو : القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ، دار الأهلية للتوزيع والنشر ، بيروت عام ١٩٧٤.

١٥٦- د. هويدي فهمي : أزمة الوعي الديني- دار الحكمة - صنعاء - عام ١٩٨٨.

١٥٧- وجدي محمد فريد : المدنية و الإسلام ، القاهرة ، مطبعة هندية بالموسكي ، ط٣ عام ١٩١٢.

١٥٨- يحيى محمد : الرد على العلمانيين - الزهراء للإعلام العربي - القاهرة ١٩٨٨ .

١٥٩- يوسف علي : التمدن دهري مقالة منشورة في الرياض المصرية ، نوفمبر ١٩٨٨ .

المراجع الأجنبية :

1- Marchal soklins : culture and practical reason Chicago university press 1970,
2- The new encyclopedia of the English language
3- Encyclopedia of the social sciences ,VXIII, XIV macmland
4- Richard tuch : Natural right theories Cambridge university press ,1979
5- G.masco : Histoire des doctrines politiques francaise ,paris,payots,1955
6- P.A.Sorkin : the crisis of our age , New york , E.P.iqbal,
7- Count leon ostrorg : the angore reform , 1927 .
8- G.Bordeau : traite de science politique t i ,1950 , paris ,
9- Marcel gauchet : le descendantement du monde , ed , gallimard, paris , 1998

10- Regis Debray : critique de raison politique , Paris , gallimaral ,1981

فهرس الكتاب

إن الفارق بين الإسلام والعلمنة هو ذاك السقف الإلهي الذي هو رافد إضافي لصالح الإنسان.فالإسلام يتطابق مع العلمانية لجهة تسديد الإنسان وتعليته وتعزيزه وتكريمه، ومن جهة أخرى فالمفروض بالعلمانية أن لا تعارض الإسلام طالما أنه قارة ضخمة لإنتاج المعنى والقيمة في جوهره وذاته وبامتياز.

وكلمة العلمنة تثير أحياناً نفور المسلمين للوهلة الأولى: إنهم يخشونها كثيراً، لأن هذه العلمانية انتهت فلسفياً إلى الوضعوية، كما انتهت على صعيد الاقتصاد إلى الرأسمالية وعلى صعيد المجتمع إلى الفردية ،وعلى صعيد الأخلاق إلى الهيمنة، وعلى صعيد الدين إلى الإلحاد.

ومع ذلك، يجب فتح فضاء جديد للعمل التاريخي مع الغرب، فضاء غير محكوم بأيديولوجيا الكفاح، وبالهيمنة الإستعمارية وبالعصبية القومية أو بالحشوية الإسلامية، وإنما يحمل هم الصيرورة الإنسانية الكبرى وخلاصها من التعاسة المادية النفسية والروحية والأخلاقية، وما يتفرع عن ذلك من ترسيخ حقوق الإنسان الأساسية والاقتصادية وحرياته العامة وديمقراطيته، أي ترسيخ الأنسنة بالمعنى العام والموسع، وباتجاه نقطة التقاء المصالح والهم المشترك المحمول على الإرادة الحرة المحررة من دواعي القوة والاستكبار في الأرض.

على هذه الأرضية الرصينة يمكن الحديث عن رفع القطيعة القائمة بين الإسلام والغرب، وكسر الحواجز السميكة بينهما، ونسج عرى التواشج والتواصل.

وبالطبع فالمقصود هنا بالإسلام من ضفتنا هو الإسلام العقلاني المتفتح المتسامح،وليس إسلام الجمود والحشوية،أو الإسلام الاقنومي السكوني الدوغماني الجوهراني القابع فوق التاريخ والمتأبي على كل إصلاح وتطور .

ونحن هنا أمام بحث رزين من مفكر يعرف العلمانية بأنها يد العدالة الإلاهية التي تسحب غطاء الدين عن السلطة، وتجعلها تقف وحيدة في العراء أمام شعوبها، ليس لها ما تستر به عورتها سوى كفاءتها وشفافيتها وعدلها واحترامها لحقوق مواطنيها ودفاعها عن أمن الأوطان وسلامتها، فيرتفع مستوى أدائها ولا تصبح مرتعاً للصوص والأفاقين.



حوران

دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع

سوريا - دمشق - تلفاكس: 6713079

ص.ب: 32105